Masuknya Islam ke Pulau Jawa tidak dapat dilepaskan dari konteks masuknya Islam di Nusantara. Kepulauan Nusantara merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebaran Islam tanpa menggunakan kekerasan.

Para wali itu diidentikkan dengan tokoh kharismatik yang lazim dikenal sebagai penagnut ajaran ulama-ulama sufi. Berperannya para sufi di dalam penyebaran Islam tampak sekali dalam peran menyatukan umat Islam. Penyebaran tariqat-tariqat sufi ternyata sampai pula di tanah Jawa, sehingga banyak dijumpai orang-orang Jawa, Sunda, Madura dan lainnya yang beragama Islam menjadi pengikut tariqat-tariqat tersebut. Tarekat adalah kepanjangan tasawuf. Hakikat tasawuf adalah ilmu dan amal yang membuahkan akhlak terpuji, jiwa yang suci dan bukan ungkapan-ungkapan teoritis belaka.

Keberhasilan islamisasi sejumlah besar penduduk Nusantara adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif khususnya dengan menekankan perubahan dalam kepercayaan dan praktek keagamaan lokal. Betapa signifikan peran yang dimainkan para sufi dalam proses islamisasi Nusantara.

Ajaran tasawuf sudah berkembang pertama kalinya di Aceh pada abad ke-17 M. Paham itu telah dibawa oleh para pedagang Melayu sehingga sampai di Demak dan Banten. Sebagian besar penduduk daerah ini menganut madzhab Syafi'iyah dalam bidang fikih. Sedangkan ajaran tasawuf yang diajarkan dan berkembang sampai dengan sekarang adalah ajaran al-Imam al-Ghazali. Berdasarkan Babad Cirebon, Purwaka Caruban Nagari, ketika Kerajaan Pasai mengalami kemunduran, adalah seorang warga Pasai bernama Fadhilah Khan (wong agung saking Pase) datang ke Pulau Jawa terutama Demak dan Cirebon (1521 M.) Setelah Kerajaan Demak beridiri, Islam tersebar demikian cepat ke seluruh pelosok Pulau Jawa. Keharuman nama Demak sebagai basis penyebaran Islam di Pulau Jawa sesungguhnya tidak lepas dari peran Wali Songo. Meskipun tidak membawa bendera tertentu, kecuali Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, metode dakwah yang digunakan para wali itu adalah penerapan metode yang dikembangkan para ulama sufi Ahlussunnah wal Jama'ah dalam menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan yang baik sebelum berkata-kata.

HALAQOH PENGAJIAN SYARAH HIKAM
PCNU KOTA CIREBON

Penerbit

DR.H. SUTEJA, M.AG TASAWUF DI NUSANTARA PCNU KOTA CIREBON HALAQOH PENGAJIAN SYARAH HIKAM

DR.H. SUTEJA, M.AG

TASAWUF DI NUSANTARA

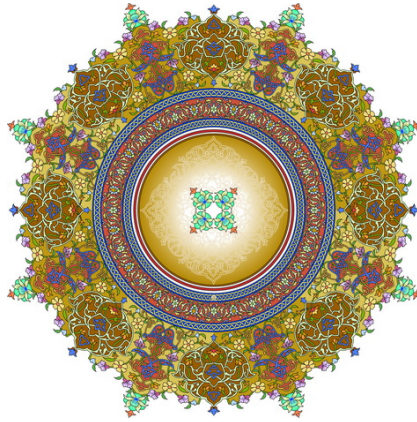
TADARUS TASAWUF & TAREKAT

HALAQOH PENGAJIAN SYARAH HIKAM
PCNU KOTA CIREBON

DR.H. SUTEJA, M.AG

TASAWUF DI NUSANTARA

TADARUS TASAWUF & TAREKAT

HALAQOH PENGAJIAN SYARAH HIKAM
PCNU KOTA CIREBON

MOTTO

أوّل التصوّف علم وأوسطه عمل وآخره موهبة

bertasawuf dimulai dengan didasari ilmu
(harus) berlanjut dengan pengalaman
akan berbuah mawhibah (karunia)

al-Imam al-Suhrãwardî, *'Awãrif al-Ma'ãrif,* hal. 140

TASAWUF DI NUSANTARA
Tadarus Tasawuf dan Tarekat
@2016

Penulis:
DR. H. Suteja Ibnu Pakar

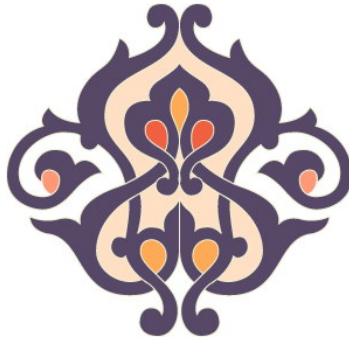
Layout Desain:
Jhon's

ISBN : 978-602-73465-6-7

Diterbitkan oleh:
CV. AKSARASATU

Percetakan:
Aksarasatu Cirebon
Email: aaksarasatu@gmail.com 081313012476

PENGANTAR PENULIS

Tasawuf adalah model pendidikan yang menaruh perhatian lebih terhadap kesucian jiwa. Tasawuf bertugas mendidik ruhani demi tujuan seorang muslim agar dapat mencapai martabat *ihsan*. Tarekat adalah institusi pendidikan sufi yang dipola khusus untuk tujuan pembersihan hati (*tathir al-Qalb*) dan pensucian jiwa (*tazkiyat al-Nafs*).

Tarekat menempati posisi istimewa karena eksistensinya sebagai institusi yang menekuni membersihan akhlak tercela dan menghiasi jiwa dengan akhlak terpuji dan berbagai keutamaan. Adalah menjadi keniscayaan mengambil tarekat dari seorang syekh.

Tarekat lahir dari syariat yang suci. Tarekat menjadi sebuah sistem pendidikan spiritual yang berlandaskan kepada sunnah nabawi, karena sanadnya bersambung sampai dengan kepada Nabi SAW. Tidaklah cukup untuk dapat memahami dan mengamalkan apa yang menjadi tuntutan al-Kitab dan al-Sunnah tanpa menjadikan tarekat sebagai sandaran.

Tarekat bukan ilmu tentang ucapan dan hukum-hukum legal formal (lahiriah). Melainkan terkait dengan persoalan hati dan akhlak batiniah. Sehingga tidak cukup dengan sekadar membaca teks-teks (kitab) para imam.

Cirebon, 8 Agustus 2016

18 Syawwal 1437

DAFTAR ISI

BAGIAN AWAL
NDERES TASAWUF

BAB I
TASAWUF SEBELUM DAN SESUDAH AL-GHAZALI

PENGANTAR

Abu al-Qasim al-Junayd al-Baghdadi (w. 299 H.) adalah tokoh pelopor tasawuf yang terkenal dengan ajarannya tentang *tawhid, ma'rifat* dan *mahabbah*. Dialah imam dan guru para syekh sufi generasi sesudahnya.[1] Pengaruh al-Junayd kemudian diikuti oleh Dzu al-Nun al-Mishri dan muridnya, al-Syibli. Menyusul kemudian Abu Sulayman al-Daroni (w. 205 H.), Ahmad bin al-Hawari, Abu 'Ali al-Husain bin Manshur bin Ibrahim, Abu al-Hasan Sirr bin al-Mughlis al-Saqothy (w. 253 H.), Sahal bin 'Abdullah al-Tusturi (w. 273 H.), Abu Mahfudz Ma'ruf al-Kurkhi (w. 412 H.), Muhammad bin al-Hasan al-Azdi al-Sullami, dan Muhammad bin al-Husein bin al-Fadhl bin al-'Abbas Abu Ya'la al-Bashri al-Shufi (w. 368 H.).

Tokoh-tokoh terkenal pada masa awal adalah Thoyfur bin 'Isa bin Adam bin Syarwan, Abu Yazid al-Busthami (w. 263 H.) pencipta *al-Ittihad*, Abu al-Faydh Tsawban bin Ibrohim Dzu al-Nun al-Mishri (245 H.) pencipta *ma'rifat*, al-Husein bin Manshur al-Hallaj (244-309 H.) pencipta *al-Hulul*, Abu Sa'id al-Khazzar (226 - 277 H.), Abu Abdullah bin Ali bin al-Husein (al-Hakim) al-Turmudzi (w. 320 H.), dan Abu Bakr al-Syibli (w.

[1] al-Sya'rani, *al-Thabaqat al-al-Shufiyah,* 31.

334 H.). Tokoh—tokoh inilah yang berpengaruh besar lepada generasi sesudahnya seperti Dzu al-Nun al-Mishri. Dia murid Jabir bin Hiyan (ahli kimia). Pada periode ini muncul terminologi *mahabbah* dan *ma'rifat*, *maqam* dan *ahwal*. Selain masalah *ittihad* muncul pula masalah-masalah yang menjadi kajian penting dalam dunia sufi yaitu *'ilmu bathin* dan *'ilmu laduni*[2]

Perkembangan pada masa selanjutnya tasawuf mulai dicampuri isme-isme falsafat Yunani. Maka, muncullah istilah-istilah *al-Hulul, al-Ittihad,* dan *wihdat al-Wujud,* serta *al-Faydh dan al-Isyroq*. Tokoh-tokoh berperan pada periode ini adalah Abu Mughits al-Husein bin Manshur al-Hallaj (244-309 H.), al-Suhrawardi (w. 578 H.), Abu Bakr Muhy al-Din Muhammad bin 'Ali bin 'Arabi al-Hatimi al-Tha'i al-Andalusi (560-638 H.) pencipta *wihdat al-Wujud* [3], Abu Hafsh 'Umar bin 'Ali al-Hamwi atau Ibn al-Faridh (566- 632 H.), dan Quthb al-Din Abu Muhammad 'Abd. Al-Haqq bin Ibrahim bin Muhammad bin Sab'in al-Isybili al-Mursi (614-669 H.).

Mulai abad V Hijriah sampai awal abad VII Hijriah muncul Thoriqh al-Qodiriyah (w. 561 H.) yang mendapatkan ijazah tasawuf dari al-Hasan al-Bashri dari al-Hasan bin Ali bin Abu Thalib. Pada masa ini pula muncul istilah-istilah yang tidak lumrah (*syath/sytathohat*) dari Syihab al-Din Abu al-Futuh Muhy al-Din bin Husein al-Suhrawardi (459-587 H), Abu al-Fath Muhyiddin bin Husein (459-587 H.), dan AbdurrAhim bin 'Utsman (w. 604 H.). Al-Suhrawardi berhasil memdofikasi pemikiran agama-agama Persia Kuno dan Yunani serta *Neoplatonisme* kedalam ajarannya tentang *al-Faydh* yang dijadikan karakter khusus Thoriqoh al-Suhrawardiyah seperti dalam kitab *Hikmat al-Isyroqiyah, Hayakil al-Nur, al-Talwihat al-'Arsyiyah*, dan *al-Maqomat*. Dialah sufi pencipta madzhab *isyraqiyah*.[4]

---

[2] Ibn Taymiyah, *Majma' al-Fatawa,* juz I, h. 363

[3] I*bn 'arab*i *adalah termasuk* tokoh yang sangat dihormati dan dimuliakan oleh para guru thariqah al-Naqsyabndiyah karena keutamaan-keutamaan dan *karamah* yang dimilikinya (al-Khani, Muhammad bin 'Abdullah, *al-Bahjah al-Saniyah fi Adab al-Thariqah al-Naqsyabandiyah,* 56).

[4] Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Shufiyah*, 2006, hal. 17

Abu Hamid al-Ghazali (450-505 H.) pencipta teori *kasyf*, yang muncul anatara Abad V dan awal abad VI Hijriah, datang membawa perubahan baru di dunia sufi, dengan mengkompromikan budaya Persia kedalam Ahlussunnah. Dia sufi terkenal dalam bidang *kasyf* dan ma'rifat.

Tasawuf al-Ghazali adalah termasuk tasawuf Sunni, bahkan di tangan al-Ghazali lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Para pemimpin Sunnî pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh *gnostik* barat dan timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari tasawuf yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syari'ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan tasawuf yang Islami dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunni akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pengawal dan benteng bagi *spirit* metode Islami, yaitu al-Ghazali yang menempatkan syari'ah dan hakikat secara harmonis.[5]

Berkat usaha keras al-Gazali perkembangan tashawwuf sunni menjadi kian luar biasa. Berangkat dari pemahamannya yang memuaskan terhadap kajian fiqh, ushul fiqh dan ilmu kalam serta ketidakpuasannya terhadap metode pencarian kebenaran yang ditawarkan filsafat membuat konsep tasawuf Islam umumnya dan tashawwuf sunniy khususnya menjadi demikian sangat diminati masyarakat. Konsep tasawuf, dalam perspektif al-Ghazal,i adalah konsep tasawuf yang memadukan secara tepat antara fikih sebagai perwakilan aspek eksoteris dengan etika dan estetika sebagai perwujudan dari dimensi esoteris sebagaimana yang nampak dalam *Ihya' `Ulum al-Din*.

Mungkin yang tertinggal dari konsep tasawuf yang diketengahkan al-Ghazali adalah keengganannya untuk mengikutsertakan wacana-wacana filosofis. Bahkan dengan

---

[5] Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967, hal. 1 dan 151; M. Zurkani, Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996, hal. 218-219.

tegas al-Ghazali menyebutkan bahwa jalan ideal untuk mencapai kebenaran adalah perilaku tasawuf, bukan tindakan-tindakan filsafati. Dampak dari keengganannya melibatkan unsur-unsur filsafat, menjadikan tasawuf al-Ghazali nampak kurang *greget* di mata sebagian pakar tasawuf kontemporer. Namun pada akhirnya, sejarah tidak dapat memungkiri betapa besar jasa metode tasawuf al-Ghazali masih relevan dalam perubahan zaman.[6]

Memang stuktur tasawuf al-Ghazali tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazali telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dengan ortodoksi pemikiran Islam. Dan, pasca al-Ghazali pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan kadang-kadang justeru lebih keras dari pada yang terjadi sebelumnya.[7]

Al-Muhasibi adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhasibi berkenaan dengan disiplin diri (*muhasabah*) dan karyanya, *al-Ri'ayah li Huquq Allah*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazali untuk menulis *Ihya' 'Ulum al-Dîn*.[8]

Karya lain al-Muhasibi, *Kitab al-Washaya* (atau *al-Nasha'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan juga berpengaruh pada tasawuf al-Ghazali. Pengantar karya al-Muhasibi ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazali ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalal*.[9] Osman Bakar[10] menguatkan bahwa pada kenyataannya ciri

---

[6] Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi,1996, hal. 123-156.
[7] Noer, Kautsar Azhari , *Tasawuf Perenial,* hal. 198-201.
[8] Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial,* hal. 191.
[9] Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* London, George Allen & Unwim Ltd., 1979, hal. 46-47.
[10] Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991

otobiografis *al-Munqidz* al-Ghazali telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitab al-Washaya* al-Muhasibi.[11]

Sufi moderat sebelum al-Ghazali adalah Abu Nashr al-Sarraj (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitab al-Luma',* adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya tersebut juga memberikan perhatian khusus pada ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan *ekstatik* Abu Yazid al-Busthami yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydi. Al-Sarraj menutup kitabnya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.[12]

Al-Sarraj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhasibi dan al-Junayd. Al-Sarraj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an, al-Sunnah dan syari'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.[13]

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazali adalah Abu Thalib al-Makki (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qut al-Qulub* yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muhasibi, Abu Thalib al-Makki telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazali dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazalidi mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makki ini.[14]

---

[11] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 191.
[12] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 192-193.
[13] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 193.
[14]Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 193-194

Al-Kalabadzi termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazali. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Al-Kalabadzi telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalabadzi telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazali, yang karyanya, *Ihya' 'Ulum al-Dîn,* akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.[15]

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syari'ah dan tasawuf pada abad III dan IV Hijriah mendorong Abu 'Abd al-RaHman al-Sulami (w. 421 H./1021 M.) tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syari'ah. Michael Chodkiewicz[16] mengatakan bahwa al-Sulami tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulami adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Thabaqat al-Shufiyyah*. Karya al-Sulami yang lain adalah *al-Futuwwah*, sebuah buku kecil yang mengulas perpaduan antara syari'ah dan tasawuf.[17]

Sufi lain sebelum al-Ghazali yang perlu disebutkan di sini adalah Abu al-Qasim al-Qusyayri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risalah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayri didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risalah* ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-

---

[15]Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 194-195.

[16] Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992, hal. 9.

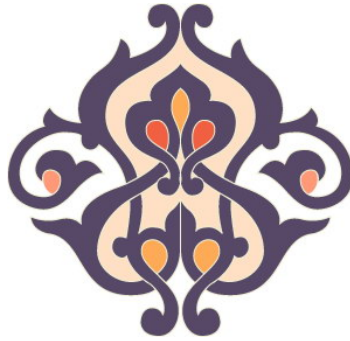
[17] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 195-196.

prinsip tawhid yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tawhid kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayri tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'ariyyah.[18]

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazali adalah Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Usman al-Hujwiri (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-Mahjub*.[19] Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwiri adalah seorang sufi Sunni dan pengikut madzhab Hanafi yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fana'*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mentaati syari'ah (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.[20]

Sufi-sufi moderat sebelum al-Ghazali, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syari'ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunni, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah

---

[18] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 196.

[19] Sistematika karya al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb,* sebagian didasarkan pada *Kitab al-Luma'* karya *al-Sarraj* dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwirî jelas dipinjam dari karya *al-Sarraj*. (Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993, hal. 12).

[20] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 197.

mereka[21] termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghazali.

Tasawuf di abad VIII-IX Hijriah nyaris tidak mengalami perkembangan yang bermakna selain aktivitas men-*syarah* kitab-kitab karya ibnu 'Arabi dan ibn al-Faridh. Hampir tidak ada pemabaharuan dalam pemikiran di kalangan para sufi di abad ini. Tasawuf di era al-Rumi ditandai dengan pergumulan pemikiran kedua tokoh wujudiyah tersebut. Salah satu karya monumental dari abad ini adalah kitab karya 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali bin Muhammad al-Sya'rani (898-973 H/1492-1565 M.) yaitu al-Thabaqat al-Kubra'. Muhammad Baha' al-Din al-Naqsyabandi (900-971 H./1317-1388 M.) muncul di abad ini sebagai tokoh pendiri thariqah al-Naqsyabandiyah thariqah yang di kemudian hari banyak diminati bangsa Indonesia.

[21] Noer, *Tasawuf Perenial,* hal. 197-198.

BAB II
AL-GHAZALI DI DALAM TASAWUF NUSANTARA

A. PENGANTAR

Islam datang pertama kali di Indonesia melalui jalur perdagangan yang dilakukan oleh para sudagar Arab. Jalan-jalan yang dilalui para saudagar itu adalah melewati jalan laut dari Aden menyusuri pesisir pantai India Barat dan Selatan, jalan darat dari Khurasan, kemudian melalui Khutan, padang pasir Gobi, menyeberang Sungtu, Nansyu, Kanton, kemudian menyeberangi Laut Cina selatan dan memasuki gugusan pulau-pulau Melayu melalui pesisir timur Semenanjung Melayu. Dengan demikian Islam datang ke gugusan pulau-pulau Melayu melalui lautan India dan juga Laut Cina secara langsung dari negeri Arab.[22]

Penyebaran Islam di Melayu, termasuk Nusantara, diakui oleh sebagian besar ahli menggunakan pendekatan sufistik. Mereka berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk. Faktor utama keberhasilannya adalah kemampuan para sufi menyajikan Islam dalam kemasan yang atraktif khususnya dengan menekankan perubahan dalam kepercayaan dan

---

[22] Wan Husein Azmi, "Islam d Aceh dan Berkembangnya Hingga Abad XVI", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung : al-Ma'arif, 1993, hal. 181-182.

praktek keagamaan lokal. Betapa signifikan peran yang dimainkan para sufi dalam proses islamisasi.[23]

Bagi ʻAbbas Muhammad ʻAqqad, kepulauan Indonesia merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebaran Islam tanpa menggunakan kekerasan.[24]

Masuknya Islam ke Pulau Jawa tidak dapat dilepaskan dari konteks masuknya Islam di Nusantara. Tokoh-tokoh yang dianggap berperan dalam penyebaran Islam di Jawa sering disebut sebagai Wali Songo. Berdirinya kerajaan Islam di Jawa –dengan tokoh sentral para wali penyebar Islam- tidak dapat dilepaskan dengan kondisi Pasai yang menjadi dearah persinggahan para penyebar Islam dari Tanah Arab. Ketika Kerajaan Pasai sedang mengalami kemunduran dan Malaka direbut Portugis, muncullah tiga kerajaan yang bertugas mempertahankan panji-panji Islam di gugusan Pulau Melayu. Ketiga negara itu adalah Aceh di Sumatera bagian Utara, Ternate di Maluku dan Demak di Jawa.[25]

Masuknya orang-orang Jawa menjadi penganut Islam, menurut cerita rakyat Jawa karena peran dakwah Wali Songo yang sangat tekun dan memahami benar-benar kondisi sosio-kultural masyarakat Jawa, sehingga mereka mampu berbuat banyak dan menakjubkan. Tampaknya, mereka menggunakan pendekatan kultural dan edukasional, sehingga sampai kini dapat disaksikan bekas-bekasnya seperti pertunjukan wayang kulit dan wayang purwa, pusat pendidikan Islam model

---

[23] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan, 1995, hal. 35.

[24] Abbas Muhammad ʻAqqad, *al-Islâm fî al-Qur'an al-ʻIsyrîn: Hâdhirûh wa Mustaqbaluh*, Kairo, Dar al-Kutub al-Hadistah, 1954, hal. 7.

[25] Tuanku Abdul Jalil, "Kerajaan Islam Perlak Poros Aceh-Demak", dalam A. Hasymi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia,* Bandung, PT al-Ma`arif, 1993, hal. 273.

pondok pesantren, arsitektur majsid dan filosofinya, tata ruang pusat pemerintahan, dan sebagainya. [26]

Tampaknya, para wali itu dalam dakwah keagamaannya menggunakan pola yang akomodatif, sehingga islamisasi di tanah Jawa mengesankan banyak orang. A. Jones menyebutkan, awal mula perkembangan Islam di Indonesia dan khususnya di Jawa adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur, unsur-unsur India, Persia, terbungkus dalam bentuk praktek-praktek keagamaan.[27] Lantas, sesampainya di Jawa, praktek-praktek keagamaan yang sudah tidak murni lagi itu bercampur pula dengan berbagai variasi praktek keagamaan setempat, baik kepercayaan agama/kepercayaan lokal, Hindu, ataupun Budha.

Para wali itu diidentikkan dengan tokoh kharismatik yang lazim dikenal sebagai penagnut ajaran ulama-ulama sufi. Berperannya para sufi di dalam penyebaran Islam tampak sekali dalam peran menyatukan umat Islam, disinyalir terkait erat dengan kejatuhan Baghdad di tangan bangsa Mongolia pada tahun 1258 M. Penyebaran tariqat-tariqat sufi ternyata sampai pula di tanah Jawa, sehingga banyak dijumpai orang-orang Jawa, Sunda, Madura dan lainnya yang beragama Islam menjadi pengikut tariqat-tariqat tersebut.

Ajaran tasawuf sudah berkembang pertama kalinya di Aceh pada abad ke-17 M. Paham itu telah dibawa oleh para pedagang Melayu sehingga sampai di Demak dan Banten. Paham Syekh Siti Jenar juga diperkenalkan pada sebagian masyarakat yang mempelajari agama, mengingat sebagian besar penduduk daerah ini menganut madzhab Syafi'iyah dalam bidang fikih. Sedangkan ajaran tasawuf yang diajarkan dan berkembang sampai dengan sekarang adalah ajaran al-Ghazali.[28]

---

[26] Uka Tjandrasasmita, "Peninggalan Kepurbakalaan Islam di Pesisir Utara Jawa", dalam *al-Jami'ah* No. 15, Yogjakarta, IAIN Sunan Kalijaga, hal. 1977

[27] A. Jones, "Tentang Kaum Mistik dan Penulisan Sejarah", dalam, Taufik Abdullah (ed.), *Islam di Indonesia,* Jakarta : Tintamas, 1974, hal..

[28] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung, Pustaka Setia, 2001, hal. 69.

Berdasarkan Babad Cirebon, *Purwaka Caruban Nagari,* ketika Kerajaan Pasai mengalami kemunduran, adalah seorang warga Pasai bernama Fadhilah Khan (*wong agung saking Pase)* datang ke Pulau Jawa terutama Demak dan Cirebon (1521 M.)[29] Setelah Kerajaan Demak beridiri, Islam tersebar demikian cepat ke seluruh pelosok Pulau Jawa. Keharuman nama Demak sebagai basis penyebaran Islam di Pulau Jawa sesungguhnya tidak lepas dari peran Wali Songo. Meskipun tidak membawa bendera tertentu, kecuali Islam Ahlussunnah wal Jama'ah, metode dakwah yang digunakan para wali itu adalah penerapan metode yang dikembangkan para ulama sufi sunni dalam menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan yang baik sebelum berkata-kata.[30] Al-Ghazali menyatakan bahwa, hakikat tasawuf adalah ilmu dan amal yang membuahkan akhlak terpuji, jiwa yang suci dan bukan ungkapan-ungkapan teoritis belaka.[31]

B. *GHAZALIANISME* DI NUSANTARA

Sikap keteladanan merupakan salah satu keunggulan yang dimiliki para wali yang berjiwa sufi dalam menyebarkan Islam. Disamping mereka memiliki pengetahuan, pengalaman luas, dan penguasaan terhadap budaya masyarakat yang menjadi tempat tujuan dakwah mereka. Sejarah babad Jawa membuktikan dan menjelaskan pegulatan antara spiritualitas Islam dengan spiritualitas Hindu-Buddha, dengan adanya keunggulan agama baru yang dibawa oleh para wali sufi. Kenyataan ini membuktikan para penyebar Islam dengan semangat spritualismenya berjalan pada jalur generasi muslim abad pertama.[32]

Para wali itu memang tidak meninggalkan karya tulis seperti para tokoh sufi lainnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam

---

[29]Uka Tjandrasasmita, "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-kerajaan Islam di Aceh", dalam A. Hasymi, *Op.Cit.,* hal. 367.

[30] Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Bandung, Mizan, 2001, hal. 38.

[31] al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, Kairo, Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiah, 1961, hal. 42 dan 46.

[32] al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 38.

tulisan para murid dalam bahasa Jawa. Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam ruhani ketika jiwa merindukan Allah hingga memeperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.[33]

Dari pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, diperoleh kejelasan bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, misalnya al-Ghazali. Para wali sering menjadikan karya-karya al-Ghazali sebagai referensi mereka. Bukti nyata mengenai hal ini terdapat dalam manuskrip yang ditemukan Drewes yang diperkirakan ditulis pada masa transisi Hinduisme pada Islam, pada masa Wali Songo masih hidup. Dalam manuskrip yang menguraikan tasawuf itu terdapat beberapa paragraf yang dinukil dari kitab *Bidâyat al-Hidâyah* karya al-Ghazali. Ini menunjukkan bahwa tasawuf Sunni berpengaruh pada saat itu. Lebih dari itu, informasi-informasi tertulis mengenai ajaran-ajaran Wali Songo sangat bertentangan dengan pemikiran *panthaeisme.* Demikian pula generasi berikutnya yang meriwayatkan diri dari tulisan-tulisan Ibn 'Arabi seperti *Futûhât al-Makkîyah*.[34] Wali Songo tetap berada dalam jalur nenek moyang mereka yang loyal kepada mafzhab Syafi'i dalam aspek syari'at dan al-Ghazali dalam aspek tarekat. Tak heran jika mereka menjadikan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai sumber inspirasi dalam melakukan dakwahnya, disamping kitab-kitab andalah Ahlussunnnah lainnya, seperti *Qût al-Qulûb* karya Abu Thalib al-Makki, dan *Bidâyat al-Hidâyah* serta *Minhâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazali. Para wali juga berhasil memberikan kontribusi dalam bentuk pesantren dan

[33] al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. 38.
[34] al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, hal. h. 45.

madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air. Sebagian besar menerapkan tasawuf Sunni dengan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai salah satu materi dasarnya.[35]

Selain Wali Songo ternyata masih banyak tokoh sufi di tanah Jawa yang tidak kalah penting. Ulama-ulama itu merupakan generasi pelanjut perjuangan para wali. Salah satunya di Jawa Barat tercatat nama Syeikh Haji Abdul Muhyi Pamijahan (Tasikmalaya), seorang ulama penyebar Islam di kawasan selatan Jawa Barat, yang lebih dikenal umum sebagai seorang wali.[36] Dia adalah murid dari Syeikh Abdurrauf Sinkli (sufi Aceh).[37] Dia aktif menyebarkan tarekat Syattarîyah di tanah Jawa dan semenanjung Melayu.[38] Namun demikian, ia tetap menolak faham *Wujûdîyah* yang menganggap adanya penyatuan antara Tuhan dan hamba.[39]

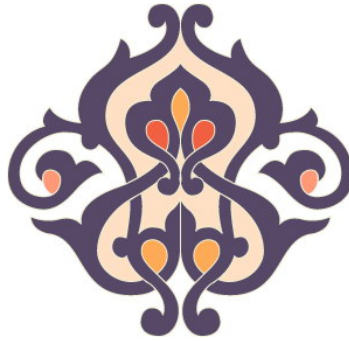
---

[35] Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten,* Bogor, 1961, hal. 11-12.

[36] Aliefya M. Santrie, "Martabat (Alam) Tujuh, Suatu Naskah Mistik Islam dari Desa Karang, Pamijahan", dalam, ahmad Rif'at Hasan, (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indoensia* (Bandung: Mizan, 1990), hal. 105.

[37] Abd.Aziz Dahlan, (Ed.), *Ensiklopedi Islam,* J. I, Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, hal. 5.

[38] *Ensiklopedi Islam,* J. I, hal. 6.

[39] Azra, *Jaringan Ulama Nusantara.,* hal. 210.

BAB III
TASAWUF NUSANTARA

A. PENGANTAR

Ajaran Islam sebagai suatu keseluruhan terkandung dalam *tawhîd* yaitu pengakuan tentang keesaan Allah. Di kalangan awam muslim, penegasan ini merupakan poros yang jelas namun sederhana. Sedangkan bagi para pemikir, *tawhîd* adalah pintu yang terbuka untuk memahami dan masuk ke dalam realitas essensial. Semakin jauh pikiran para pemikir dan perenung menembus kesederhanaan rasional yang nampak dari keesaan Allah, semakin menjadi kompleks kesederhanaan tersebut, maka ia akan mencapai puncak dimana aspek-aspek yang berbeda tidak dapat lagi ditunjukkan dengan pikiran yang terpenggal-penggal. *Meditasi* atas perbedaan-perbedaan ini, dalam kenyataannya akan menggunakan indra pemikiran, sampai pada batas-batas yang paling jauh. Kondisi ini, sebagaimana dikemukakan oleh Titus Burckhardt,[40] merupakan intuisi tanpa bentuk yang dapat masuk ke dalam keesaan Allãh.

Tugas atau kewajiban manusia yang pertama adalah mengetahui Allah. Mengetahui Allah yang dimaksud ialah mengetahui dzat, sifat dan perbuatan-Nya. Tentang sifat-sifat Allah dan sifat-sifat rasul-Nya baik yang wajib, mustahil dan

---

[40] Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi,* terj., Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1981, hal. 69.

jaiz tercantum dalam bayt 12 yang disebut dengan istilah *'Aqoid Seket ('Aqoid 50)* atau *Akidah Lima Puluh* (50), yang memuat ajaran tentang 20 sifat wajib Allah, 20 sifat mustahil Allah, dan satu sifat ja'iz Allah, serta 20 sifat wajib rasul Allah, 20 sifat mustahil rasul Allah dan satu sifat ja'iz rasul Allah. Sifat wajib Allah, terbagi menjadi sifat *nafsiyah, salbiyah, ma'âni* dan *ma'nawîyah*.[41] *Ma'rifah* dan tauhid, dalam pandangan Ibn 'Arabi, adalah *maqâm* (tingkatan kerohanian) tertinggi dan merupakan tujuan akhir yang ingin dicapai oleh orang-orang sufi.

Pemahaman dan pengenalan terhadap Tuhan yang dilakukan kaum teolog dan filosof adalah berbeda dengan pemahaman dan pengenalan kaum tasawuf. Kaum tasawuf tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau ilham yang dilimpahkan dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. [42] Sementara cara pengenalan yang dilakukan ahli kalam ialah dengan menyandarkan akal pikiran. Mereka membahas sifat-sifat Tuhan dengan menyandarkan kepada kerja akal dan argumen-argumen logis dan rasional.

Tasawuf, sebagai aspek mistisisme dalam Islam, pada intinya adalah kesadaran adanya hubungan manusia dengan Tuhannya, yang selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat (*qurb*) dengan Tuhan. Hubungan kedekatan tersebut dipahami sebagai pengalaman spiritual *dzawqîyah* manusia dengan Tuhan, yang kemudian memunculkan kesadaran bahwa segala sesuatu adalah kepunyaan-Nya. Segala eksistensi

---

[41]Penetapan sifat-sifat Allah tersebut sesuai dengan konsep kalam Maturidiyah sebagaimana dibahas didalam kitab-kitab : *al-Hushûn al Hamîdîyah* karya al-Sayyid Huseyn Afandi, *Jawâhir al-Kalâmîyah fî Îdhâh al-'Aqîdah al-Islâmîyah* karya Thahir al-Jazairi, *Nûr al-Zhalâm* karya Muhammad Nawawi (syarah dari *'Aqîdat al-'Awâm* karya Ahmad al-Marzuqi al-Maliki), dan *Tahqîq al-Maqâm 'alâ Kifâyat al-'Awâm fî 'Ilm al-Kalâm.*

[42] Bagi Al-Jilli misalnya, pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan dapat dilalui melalui tiga tahapan yaitu : tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwiyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *ananiyah* (penghayatan Dzat Tuhan). Lihat al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh,* hal. 86-87 .

yang relatif dan tidak ada artinya di hadapan eksistensi Yang Absolut.[43]

Hubungan kedekatan dan hubungan penghambaan sufi pada *al-Khâliq* melahirkan perspektif dan pemahaman yang berbeda-beda antara sufi yang satu dengan sufi lainnya. Keakraban dan kedekatan ini mengalami elaborasi sehingga akan melahirkan dua kelompok besar.[44] Kelompok pertama mendasarkan pengalaman kesufiannya dengan pemahaman yang sederhana dan dapat difahami manusia pada tataran awam, dan pada sisi lain akan melahirkan pemahaman yang kompleks dan mendalam, dengan bahasa-bahasa simbolik-filosofis. Pada pemahaman yang pertama kemudian melahirkan tasawuf sunni dengan tokoh-tokohnya seperti al-Junaid, al-Qusyayri dan al-Ghazali. Sedangkan pemahaman yang kedua menjadi tasawuf falsafi, yang tokoh-tokohnya antara lain Abu Yazid al-Basthami, al-Hallaj, Ibn 'Arabi dan al-Jili.

Penganut tasawuf falsafi melahirkan teori-teori tentang *fanâ``, baqâ`*, dan *ittihâd* (dipelopori oleh Abu Yazid al-Basthami), *al-Hulûl* (dipelopori oleh Huseyn bin Manshur al-Hallaj), dan *wahdat al-Wujûd* (dipelopori oleh Ibn 'Arabi). Konsep-konsep tersebut menggambarkan pemahaman tentang puncak penghayatan *fanâ`* dan *ma'rifah* mereka.[45] Para sufi dari kalangan Ahl al-Sunnah mengakui kedekatan manusia dengan Tuhannya, hanya saja masih dalam batas-batas syari'at dan tetap membedakan essensi manusia dari Tuhan.

Paham "kebersatuan" dari tasawuf falsafi berimplikasi pada pemahaman tentang manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Bagi mereka, manusia adalah makhluk sempurna, pancaran dan wujud akhir dari manifestasi Tuhan dan sekaligus menjadi titik tolak untuk mengenal-Nya, *ma'rifat Allâh*. Dengan mengenali diri manusia maka Tuhan akan

---

[43] Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* J. II, Jakarta, UI Presss, 1986, hal. 71.

[44]M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, Bandung, Pustaka Setia, 2001, hal. 15.

[45] Simuh, *Op. Cit.,* h. 141.

dikenal karena segenap citra-Nya terangkum dalam diri manusia itu sendiri sebagai manusia sempurna.[46]

Al-Qur'an datang membawa tiga persoalan yang benar-benar baru. Pertama, persoalan hakikat yang riil. Kedua, persoalan kesadaran manusia untuk mempercayai dan mengimani adanya Yang Satu. Ketiga, problem bukti-bukti adanya Yang Satu.

Ibn 'Arabi menunjukkan persoalan pokok al-Qur'an tentang Tuhan dengan membawakan statemen tiga orang khalifah pengganti Rasulullah yakni Abu Bakar al-Shiddiq, Umar bin Khaththab dan Ali bin Abu Thalib. Ketika ditanya tentang Tuhan, Abu Bakr menegaskan bahwa, "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sebelumnya". Umar berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan bersama dengan benda itu". Sedangkan Ali berkata: "aku tidak pernah melihat sesuatu benda tanpa melihat Tuhan sesudah itu".[47] Ketiga ungkapan tersebut dengan jelas menunjukkan bahwa, setiap benda tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam Tuhan dan Tuhan tidak dapat dilihat sepenuhnya kecuali dalam benda. [48]

Pemahaman tentang Allah dan proses penciptaan manusia yang dilakukan filosof dan teolog adalah berbeda dengan pendekatan kaum sufi. Kaum sufi tidak melalui jalan penyelidikan akal fikiran, tetapi dengan jalan merasakan atau menyaksikan dengan mata hati. Mereka berpendirian bahwa, pengetahuan tentang Tuhan dan alam *mawjûd* adalah pengetahuan atau *ilhâm* yang dilimpahkan ke dalam jiwa manusia ketika ia terlepas dari godaan nafsu dan ketika sedang memusatkan ingatan kepada dzat-Nya. Pengenalan dan penghayatan terhadap Tuhan mereka alami melalui tiga tahapan yaitu: tingkatan *wahdah* (penghayatan nama-nama Tuhan), tingkatan *huwîyah* (penghayatan sifat-sifat Tuhan), dan tingkatan *anâniyah* (penghayatan dzat Tuhan).[49] Metode

---

[46] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, h. 16-17.
[47] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hal. 147.
[48] M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, hal. 148.
[49] al-'Afifi, *Fi al-Tasawwuf al-Islam wa Tarikhuh,* h. 86-87.

dan pendekatan kaum sufi untuk mengetahui Tuhan dilakukan dengan jalan *ekstase.*[50] Mereka menggunakan pengetahuannya didasarkan pada *isyrâq* ataupun *al-Hadats al-Sûfî* yang bisa dicapai dengan jalan menekan hawa nafsu dan memperbanyak perenungan-perenungan. Pengetahuan kaum sufi, dengan demikian, adalah pengetahuan yang bersifat *esoteris* dan lazim disebut *ma'rifah*.

Pemahaman yang benar tentang Allah, melalui sifat-sifat-Nya, *af'âl* dan *asmâ'* Allah, dapat mengantarkan seseorang bertemu dan bersatu dengan-Nya. Oleh karena itu, seseorang yang hendak bertemu dan bersatu dengan Allah tidak harus memikirkan dunia luar dirinya tetapi cukup dengan menyelami dirinya sendiri.

Ma'rifah adalah penghayatan dan pengalaman kejiwaan. Oleh kerana itu tasawuf memposisikan hati sebagai organ sangat penting karena dengan hati manusia bisa menghayati segala rahasia yang ada dalam alam metafisik dan puncaknya adalah penghayatan *ma'rifah* pada Dzat Allah.[51] *Ma'rifah* adalah inti sari dan kebanggaan tasawwuf karena dasar pemikiran tasawuf tidaklah lain adalah *wahdat al-Wujûd,* penghayatan kesatuan manusia dengan Tuhan atau *fanâ'*.

Manusia sempurna atau al-Insân al-Kâmil merupakan *miniatur* dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya.[52] Ia merupakan cermin dari esensi Tuhan. Jiwanya adalah gambaran *al-Nafs al-Kullîyah*. Kesempurnaannya disebabkan oleh karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat atau nur Muhammad.[53] Allah menampakkan diri pada Nur Muhammad yang mewujud dalam diri para nabi dan wali yang pada puncaknya adalah Rasulullah Muhammad SAW, karena dalam diri beliau ada unsur al-Haqq (*lâhût*) dan juga unsur al-Khalq (*nâsût*).[54] Ia merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan makhluk paling pertama diciptakan Tuhan. Ruh

---

[50] Romdhon, *Op. Cit.,* h. 52.
[51] al-Ghazali, *Ihyâ', Op. Cit.,* juz III, h. 2.
[52] Ibn 'Arabî, *al-Futûhat al-Makkîyah,* J. I, Beirut, Dâr al-Fikr, t.th., h. 118.
[53] 'Afifi, *Syarh al-Futûhat al-Makkîyah,* h. 37.
[54] al-Jili, 'Abd. al-Karîm, *Op. Cit.,* h. 67 dan 69.

Muhammad adalah awal dari segala penciptaan dan dialah penampakkan Allah, baik bentuk maupun esensinya.[55] Dialah puncak kesempurnaan kualitas karena ia memantulkan keseluruhan nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna. Dialah sebab penciptaan dan sebab terpeliharanya alam semesta.

Disadari bahwa, sejarah masuknya Islam ke Indonesia tidak terlepas dari sejarah peranan tasawuf dan tarekat.[56] Islamisasi Indonesia terjadi pada saat tasawuf dan tarekat menjadi corak pemikiran di dunia Islam. Tasawuf pula yang menjadikan orang Indonesia masuk Islam. Masyarakat Indonesia berpaling pada Islam, saat tarekat mencapai puncak kejayaannya.[57] Pada tahapan selanjutnya pemahaman tentang ajaran Islam bercorak sufistik bergeser menjadi bentuk pemahaman baru yang lebih spesifik kedaerahan.

Pengaruh paham *wahdat al-wujûd* bahkan berhasil sampai pula ke Indonesia, melalui Aceh dengan perantaraan India. Dari Aceh menyebar ke daerah-daerah lain seperti Sumatera Barat, Jawa Barat dan jantung kerajaan Mataram. Bahkan penguasa kerajaan Mataram yang berpusat di Surakarta justru sangat menyenangi dan mempertahankannya sampai dengan sekarang.[58]

Kedatangan Islam ke Nusantara termasuk Jawa Barat dan lebih khusus Cirebon, diakui para ahli sejarah, tidak dapat dilepaskan dari peran ulama-ulama sufi sebagai penyebar ajaran Islam madzhab Ahlusunnah wal Jama'ah, khususnya ajaran tasawuf yang sangat diwarnai pemikiran Abu Hamid bin Muhammad bin Muhammad al-Thusîy al-Ghazãlî. Mereka lazim disebut sebagai Wali Songo, salah satunya adalah Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah Sulthan Mahmud, alias Sunan Gunung Djati. Dialah, salah seorang anggota Dewan *Wali Songo*, kemudian yang dinilai sangat berjasa dalam mengislamkan masyarakat Cirebon, Banten dan Jawa Barat.

[55] al-Jili *Ibid.,* h. 147.
[56] A. Hasyimi, *Sejarah Kebudayaan Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1989, h. 258.
[57] Nasution, *Filsafat dan Mistisisme,* Jakarta, UI Press, 1973, h. 56.
[58] Simuh, *Op. Cit.,* h. 187.

Wali Songo, termasuk juga Maulana Ssyeikh Syarif Hidayatullah (putra dari Mawlana Ssyeikh Nûr al-Dîn Ibrâhim bin Mawlana 'Izrail yang menikahi Nyi Mas Lara Santang putri Prabu Siliwangi dari pernikahannya dengan Nyi Mas Subang Kranjang) yang lazim dikenal sebagai Sunan Gunung Djati, memang tidak meninggalkan karya tulis dalam bidang tasawuf atau tariqat dan keislaman pada umumnya. Jejak yang ditinggalkannya terlihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan para *murid* (siswa, santri tariqat) dalam bahasa Jawa yang disebut *sulûk* seperti pada awal-awal kerajaan Islam Demak. Di Pesantren Raden Fatah (1475 M.) pengajaran ilmu-ilmu keislaman hanya berkisar kepada ajaran-ajaran tasawuf para sunan dengan rujukan utama *Kitâb Sulûk Sunan* (hasil tulisan para wali) dan Kitab *Tafsîr al-Jalâlayn*.[59] Tulisan itu berisi catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual (*riyâdhah*) dan pengendalian hawa nafsu (*mujâhadah)* sangat diperlukan dalam rangkaian pembersihan hati dan menjernihkan jiwa untuk mendekatkan diri kepada Allah, yaitu kedekatan yang mengantarkan seseorang pada alam rohani ketika jiwa merindukan Allah hingga memperoleh titisan cahaya Ilahi. Hubungan intim dengan Allah tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis, yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan pada dunia fana dan materi, dan jauh dari agama dan Allah.[60]

Riyâdhah dan *mujâhadah* adalah perilaku kehidupan spiritual yang tidak dapat dipisahkan dari tradisi komunitas pesantren. Lembaga pendidikan pesantren dan madrasah yang tersebar di seluruh pelosok tanah air adalah salah satu bukti sejarah tentang kontribusi (*'amal jâriyah*) para wali. Sebagian besar pesantren-pesantren itu menerapkan ajaran tasawuf al-Ghazali dan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Mihâj al-'Âbidîn* karya al-Ghazali, sebagai salah satu materi

[59] Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia,* Jakarta, Bhatara, 1982, hal. 257.
[60] Mahmud Yunus, *Ibid.,* h. 38.

dasarnya.[61] Pemikiran dan praktek-praktek tasawuf tersebut, memberikan kesan kuat bahwa corak tasawuf yang dianut oleh para wali itu adalah tasawuf sunni, yang sangat dipengaruhi pemikiran-pemikiran al-Ghazali.

B. BUKTI SEJARAH

Bukti-bukti arkeologi, seperti tulisan pada makam raja-raja dan bangsawan Pasai (1272-1400 M) membuktikan besarnya pengaruh tasawuf sejak awal tarikh Islam. Pada makam-makam kuno itu tertulis bukan saja ayat-ayat Alquran yang sufisfik, tetapi juga sajak-sajak sufisfik karangan Sayidina Ali dan penyair Sufi Persia abad ke-13 M, Mulla Sa`di. Sumber-sumber sejarah Melayu sepeti Hikayat Raja-raja Pasai (anonim, abad ke-15 M), Slalat al-Salatin (karangan Tun Sri Lanang, abad ke-16 M), Hikayat Aceh (anomin), Babad Banten dan lain-lain, juga memaparkan aktivitas para Sufi dan besarnya pengaruh mereka dalam kehidupan masyarakat Muslim.

Menurut Tun Sri Lanang, Sultan Malaka Mansyur Syah (1459-1477 M) adalah seorang pengikut ajaran tasawuf yang terkemuka. Beliau pernah memerintahkan agar memperbanyak sebuah kitab tasawuf karangan Abu `Isyaq, seorang ulama Arab terkemuka abad ke-14, berjudul Dur al-Manzum (Untaian Mutiara Puisi). Nuruddin al-Raniri dalam Bustan al-Salatin menyatakan bahwa pada akhir abad ke-16 di Aceh terjadi perbincangan seru tentang ajaran Wujudiyah Ibn `Arabi. Seorang ulama Arab terkemuka menulis buku tasawuf berjudul Syaf al-Qati (Pedang Tajam) untuk meluruskan pemahaman tentang paham Wujudiyah.

Sultan Aceh, kakek Iskandar Muda, Alauddin Ri`ayat Syah (1589-1604 M) adalah tokoh Tarekat Qadiriyah. Pada mulanya beliau adalah seorang saudagar kaya, yang dilantik oleh musyawarah orang-orang kaya menjadi raja, untuk mengisi takhta kerajaan Aceh yang lowong disebabkan sengketa dan krisis politik yang berkepanjangan. Begitu pula Sultan

---

[61] Abdullah bin Nuh, *Sejarah Islam di Jawa Barat hingga Masa Kerajaan Kesultanan Banten*, Bogor, t.p., 1961, hal. 11-12.

Iskandar Muda, seorang penggemar sufi kelas berat. Pendamping Sultan ini dalam pemerintahan ialah Syamsudin Pasai, seorang Sufi terkemuka dan penganjur ajaran Martabat Tujuh perdana menteri yang disegani.

Sultan Banten Zainal Abidin yang memerintah pada akhir abad ke-17 adalah juga seorang pengikut tasawuf dan kolektor kitab sufi terkemuka. Pangeran Diponegoro (w. 1855), juga pengikut Tarekat Qadiriyah sebagaimana penentang kolonial Belanda pendahulunya, yaitu Pangeran Trunojoyo (w. 1211). Di antara tarekat yang berpengaruh ialah tarekat-tarekat yang muncul pada abad ke-13 M. Misalnya Tarekat Rifa`iyah, Qadiriyah, Syadiliyah, Naqsyabandiyah, Sattariyah, Khalwatiyah lain-lain. Tokoh-tokoh tarekat ini, khususnya Ahmad Riaf`i, Abdul Qadir al-Jilani, Naqsyabandi dan lain-lain dipengaruhi Imam al-Ghazali.

C. PERIODISASI

1.Periode I Masa Pertumbuhan

Tumbuhnya tasawuf di nusantara ini sejalan dengan masuknya Islam ke sini, karena yang mula-mula membawa Islam ke nusantara adalah orang-orang yang telah mempelajari tasawuf di negerinya. Corak tasawuf mereka hidup sekali dengan ajaran-ajaran Ibnu Arabi, Abdul Qadir Al Jailani dan lain-lain seperti wujudiyah dan tarekat-tarekat.

Pada periode ini muncul ulama-ulama tasawuf diantaranya: Hamzah Al Fanshuri, Syamsuddin As-Sumatrani, Abdur Rauf Al Fanshuri, Syekh Burhanuddin Ulakan dan Nuruddin alr-Raniry.

2. Periode II Masa Perkembangan

Sepeninggal ulama-ulama yang muncul pada periode I seperti Hamzah Fanshuri, Syamsuddin As-Sumatrani dan lain-lain. Maka berkembanglah tasawuf di Indonesia terutama dalam bentuk tarekat-tarekat. Sedangkan ajaran-ajaran mereka tentang wahdatul wujud mulai mengabur di bumi nusantara. Dalam periode ini muncullah ulama-ulama antara

lain : Syech Abdus Samad al-Falimbani, Syech Muhammad Nafis al-Banjari dan Syech Daud al-Fathani.

3. Periode III Masa Pemurnian

Pada periode ini muncullah ulama-ulama yang kritis dalam mempertahankan ajaran murni agama Islam. Mereka tidak segan-segan menemtang lawannya, membersihkan masyarakat, dari syirik, bid'ah dan khurafat.

Di Sumatera Barat mereka di sebut kaum muda atau wahabi Minangkabau, dibawah asuhan mereka inilah bermunculan madrasah-madrasah modern di tanah air dan pada periode ini muncullah ulama-ulama tasawuf diantaranya: Syekh Ahmad Khatib Al Minangkabawi, Syekh Muhammad Djamil Djambeik, Syekh Abdurrauf Al-Kurinsyi, Syech Abdullah Ahmad, Syech Abdul Karim Amrullah dan Hamka.

D. TOKOH DAN KITAB

Kitab tasawuf paling awal yang muncul di Nusantara ialah *Bahr al-Lahut* (lautan Ketuhanan) karangan `Abdullah Arif (w. 1214). Isi kitab ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran yang wujudiyah Ibn `Arabi dan ajaran persatuan mistikal (fana) al-Hallaj. Syekh Abdullah Arif adalah pemuka tasawuf dari Arab. Beliau tiba di Sumatra (Perulak, Pasai) pada tahun 1177. Menurut T. Arnold dalam *The Preaching of Islam* (1036), Syekch Abdullah Arif termasuk Sufi paling awal yang menyebarkan Islam bercorak tasawuf di Sumatra.

Namun, baru pada abad ke-16 muncul kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu. Sedangkan kitab-kitab yang ada sebelumnya ditulis dalam bahasa Arab. Di antara kitab-kitab tasawuf dalam bahasa Melayu yang berpengaruh ialah *Syarab al-Asyiqin* (Minuman Orang Berahi), *Asrar al-ARifin* (Rahasia Ali Makrifat) dan *al-Muntahi* karangan Hamzah Fansuri (wafat awal abad ke-17) dan sebagainya.

E. RELEVANSI TASAWUF

Maraknya pengajian tasawuf dewasa ini, dan kian bertambahnya minat masyarakat terhadap tasawuf memperlihatkan bahwa sejak awal tarikh Islam di Nusantara tasawuf berhasil memikat hati masyarakat luas. Minat tersebut boleh serius, boleh setengah serius, atau sekadar ingin tahu. Namun yang jelas pengaruh dan peranan tasawuf, yang menjamin keberadaan dan relevansinya, ternyata tidak pudar sejak dulu sampai sekarang. Itu pun juga dengan sedikit mengabaikan penyimpangan-penyimpangan, yang boleh saja terjadi, sebagaimana penyimpangan boleh juga terjadi dalam amalan ilmu dan gerakan keagamaan non-tasawuf.

Dalam Hikayat Aceh, yang ditulis atas titah Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), dipaparkan, betapa tua muda, kalangan menengah atas, dan bawah sama-sama bergairah mempelajari ilmu tasawuf. Kala itu justru pada saat Kesultanan Aceh Darussalam berada di puncak kejayaannya, dan minat tasawuf tidak menyebabkan kegiatan ekonomi dan perdagangan mundur. Begitu juga kegiatan pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu agama dan pengetahuan umum.

Perdebatan tentang tasawuf juga sering terjadi dan kadang-kadang tampak sengit. Hasil kalam para sastrawan dan ulama sejak abad ke-15 M sampai abad ke-19 M, yaitu kitab-kitab keagamaan, ilmu dan sastra, juga menunjukkan betapa mendalamnya pengaruh tasawuf pada masyarakat terpelajar dan menengah Muslim Nusantara yang menganut madazat Sunni aliran Syafii.

Dalam banyak buku sejarah diuraikan bahwa tasawuf telah mulai berperanan dalam penyebaran Islam sejak abad ke-12 M. Peran tasawuf kian meningkat pada akhir abad ke-13 M dan sesudahnya, bersamaan munculnya kerajaan Islam pesisir seperti Perulak, Samudra Pasai, Malaka, Demak, Ternate, Aceh Darussalam, Banten, Gowa, Palembang, Johor Riau dan lain-lain. Ismail Faruqi dalam bukunya Atlas Budaya Islam menghubungkan hal ini dengan perpindahan besar-besaran orang Islam dari negeri-negeri yang ditaklukkan oleh

Jengis Khan dan pasukan Mongolnya. Bersama mereka juga pindah para ulama, ahli tasawuf, cendekiawan, tabib, pedagang, dan bekas panglima perang. Tidak sedikit di antara jutaan pengungsi itu pada akhirnya memilih pesisir Sumatra, semenanjung Melayu, dan Pulau Jawa sebagai tempat tinggal baru.

Tidak mengherankan tasawuf ikut berkembang di kepulauan Nusantara. Sebab sejak abad ke-12 M, peranan ulama tasawuf memang sangat dominan di dunia Islam. Hal ini antara lain disebabkan pengaruh pemikiran islam al-Ghazali (wafat 111 M), yang berhasil mengintegrasikan tasawuf ke dalam pemikiran keagamaan madzab Sunnah wal Jamaah menyusul penerimaan tasawuf di kalangan masyarakat menengah.

Tasawuf ialah perwujudan spiritualitas Islam, yang mengambil bentuk sebagai ilmu falsafah, gerakan sastra dan estetik, ajaran tentang jalan kerohanian atau tarekat. Sebagai pengetahuan kerohanian, tasawuf membicarakan masalah tatanan rohani kehidupan, mencakup kewujudan Yang Satu keesaan-Nya dan hubungan Tuhan dengan dunia ciptaan. Walaupun tasawuf tertuju pada alam kerohanian, namun sebagai ilmu ia tidak hanya membicarakan masalah rohani dan jiwa manusia, tetapi juga tatanan yang berbeda-beda di alam benda dan dunia.

Rumi mengatakan bahwa tujuan tasawuf ialah untuk memperteguh jiwa manusia. Caranya ialah dengan meningkatkan cinta dan keimanan, moral dan pengetahuan rohani, memperbanyak ibadah dan amal saleh. Cinta yang dimaksud ialah cinta ilahi atau gairah ketuhanan. Ia harus dihidupkan dalam diri manusia. Adapun moral yang dimaksud ialah moral yang benar kepada Tuhan, sesama manusia, lingkungan sekitar dan diri sendiri. Secara garis besarnya ringkas ajaran Sufi dapat diringkas sebagai berikut.

Pertama, hakikat segala sesuatu, dari mana semua keberadaan berasal ialah satu. Yang satu disebut Wujud Wajib, artinya ada-Nya merupakan keharusan, agar yang banyak selain-Nya juga memperoleh keberadaan. Sebagi

Wujud Wajib (al-wajib al-wujud) Yang satu meliputi segala sesuatu dengan ilmu atau pengetahuan dan cinta-Nya.

Di sini Sufi meyakini bahwa sebagai Dzat Tunggal, Tuhan itu bersifat transenden; sedangkan pengejawantahan pengetahuan dan cinta-Nya di alam ciptaan merupakan sesuatu yang immanen (tasybih).

Kedua, segala sesuatu sesungguhnya dicipta karena Dia (yaitu lautan ilmu-Nya yang tak terhingga) ingin diketahui dan diabdi. Dengan mencipta segala sesuatu, maka cinta-Nya atau kehendak-Nya, dapat dikenal. Paham Wujudiyah misalnya mengatakan bahwa Wujud Tuhan itu sendiri ialah Cinta. Ini tertera dalam kalimat Basmallah, berupa al-rahman (Pengasih) dan al-rahim (Penyayang).

Pengasih adalah cinta Tuhan yang esensial, artinya diberikan kepada semua makhluknya dan semua umat manusia: Melayu, Arab, Eropah, Cina, Persia ataupun Jawa; atau Yahudi, Buddha, Hindu, Kristen, dan Islam. Sedang Penyayang (al-rahim) ialah cinta yang wajib, artinya diberikan hanya kepada yang beriman, bertakwa dan banyak beramal saleh.

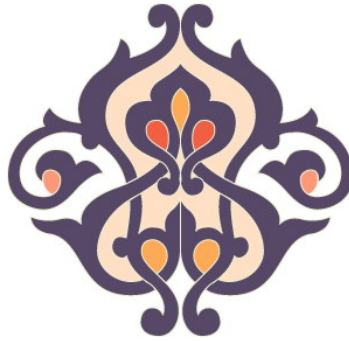
Ketiga, hakikat diri manusia ialah makhluk kerohanian dengan potensi kerohanian yang luar biasa besar.

Keempat, tujuan hakiki kehidupan ialah mencapai Pengetahuan Tertinggi, yaitu mengenal keesaan Tuhan dalam arti sesungguhnya, mengenal hakikat diri sebagai makhluk rohani dan mengenal dunia sebagai hamparan ayat-ayat Tuhan.

Kelima, jalan cinta ditempuh dengan menyucikan jiwa (nafsu) hingga dapat dikendalikan: memurnikan pikiran, yaitu keterpukauan berlebihan pada yang selain Tuhan; dan membeningkan kalbu hingga menjadi penglihatan rohani yang tajam.

Keenam, cinta dalam tahapan tertentu dapat disamakan dengan iman, kepatuhan menjalankan perintah-Nya dan menjauhi laranganya.

Ketujuh, aspek-aspek Cinta mencakup rasa rindu, karib, penuh hasrat, majenun (rindu dendam), kepada Yang Satu.

Seorang sufi ingin menyatukan kehendak, pikiran, rasa dan arah hidup kepada Yang Satu. Cinta memberikan sifat-sifat mulia kepada seseorang; ikhlas, tawadduk, tidak egosentris, penuh pengorbanan, bersemangat kesatria (futuwwa) dalam hidup; dan merdeka, dalam arti merdeka dari selain Tuhan, dan hanya tergantung kepada-Nya.

BAB IV
PERKEMBANGAN ILMU TASAWUF DI INDONESIA

A. PENGANTAR

Ketika kaum muslimin mengalami kemunduran dalam hal kekuatan politik dan militer, serta pada waktu mundurnya kegiatran intelektual Islam pada abad ke-12 dan ke-13 Masehi (abad ke-6 dan ke-7 Hijriyah), gerakan-gerakan sufi-lah yang memelihara jiwa keagamaan di kalangan kaum muslimin, serta mereka pulalah yang menjadi perantara menyebarnya agama Islam ke luar dearah Timur Tengah, etrutama ke Asia Tenggara termasuk Indonesia. Bahkan, bagi Nurcholis, di beberapa tempat seperti India struktur organisasi gerakan tasawuf telah membentuk masyarakat setempat begitu rupa sehingga medekati pola-pola yang ada di dunia Islam (Timur Tengah). Keadaan serupa juga berlaku untuk Indonesia khususnya di Jawa seperti Ampel dan Giri. [62]

Tasawuf, dimana-mana merupakan bagian dari ajaran-ajaran Islam yang paling mudah dan cepat menyesuaikan diri dengan tradisi dan bahkan mistik masyarakat setempat. Beberapa tokoh yang berpengaruh secara signifikan antara lain: al-Ghazali (450-505 H./1058-111 M.), yang telah

[62]Madjid, Nurcholis, "Keilmuan Pesantren Antara Materi dan Metodologi", dalam, Majalah PESANTREN, No. Perdana, Oktober/Desember, 1984, hal. 104.

menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi* yang dapat diterima di kalangan para fuqaha', Ibnu 'Arabi (560-638 H./1164-1240 M.), yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi, serta para pendiri tarekat semisal 'Abd. al-Qadir al-Jaylani (470-561 H./10771-165 M.) yang ajarannya menjadi dasar tarekat Qadiriyah, Abu al-Najib al-Suhrawardi (490-563 H./1096–1167 M.), Najmudddin al-Kubra (w. 618 H./1221 M.) yang ajarannya sangat berpengaruh terhadap tarkeat Naqsyabandiyah, Abu al-Hasan al-Syadzali (560-638 H./1196-1258 M.) sufi asal Afrika dan pendiri tarekat Syadzaliyah, Bahauddin al-Bukhari al-Naqsyabandi (717-781 H./1317-1389 M.), dan 'Abdullah al-Syattar (w. 832 H./1428 M.).[63] Metode tasawuf yang dikembangkan mereka adalah kesinambungan tasawuf al-Ghazali.[64]

Tasawuf yang berkembang pertama kali di abad ke-15 Masehi sangat berbeda dengan tasawuf yang dipahami dan berkembang luas di tengah masyarakat sekarang ini. Tasawuf pada masa itu masih kental dengan ajaran-ajaran filasafisnya, mempunyai watak dinamis akibat nilai-nilai *spekulatif*-nya (*tasawuf falsafi*). Sementara pada saat ini, tasawuf yang diajarkan leih pada aspek amaliah yang bisa diamalkan secara luas dengan menekankan pada amalan dan wiridan-wiridan, kurang menonjolkan pengungkapan rasa cinta *mahabbah* kepada Allah, dan kaang-kadang sulit dibedakan dengan pendidikan akhlaq.

B. KITAB TASAWUF DI PESANTREN

Persantren, bagi Zamakhsyari, tidak dapat dipisahkan dengan tasawuf.[65] Seluruh sejarah pesantren, baik dalam bentuk "pertapaan" maupun dalam bentuk pesantren abad ke-19 Masehi, sudah memasukkan tasawuf sebagai materi yang diajarkan kepada para santrinya. Sejak pesantren itu ada tasawuf telah diajarkan. Berbeda dengan materi ushul fiqh

---

[63] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* Bandung, Mizan, 1994, hal. 188.

[64] Shihab, Ali, *Islam Sufistik,* Bandung, Mizan, 2001, hal. 32.

[65] Dzofir, Zamakhsyari, *"Pesantren dan Thariqah",* dalam Jurnal Dialog, Jakarta, Libang DEPAG RI, 19878, hal. 10-12.

yang baru muncul belakangan (tahun 1880 M.) dalam kurikulum pesantren, yakni sejak meluasnya lulusan Haramayn yang menguasai bidang tersebut.

Sejak abad ke-16 Masehi di pesantren-pesantren telah diajarkan kitab-kitab tasawuf seperti *Ihya' 'Ulum al-Din, Bidayat al-Hidayah, Talkish al-Minhaj, Syar fi al-Daqaiq, al-Kanz al-Khafi,* dan *Ma'rifat 'Alam.* Disamping itu juga, meskipun agak terbatas dipelajari juga karya-karya tentang *wadat al-Wujud* dan *al-Insan al-Kamil* karya al-Jiyli.[66] Disamping itu juga, meskipun agak terbatas dipelajari juga karya-karya tentang *wadat al-Wujud* dan *al-Insan al-Kamil* karya al-Jiyli.[67] Bahkan, kitab karya Ibnu 'Athoillah al-Sakandari (w. 796 H./1394 M.) yakni *al-Hikam* dan *Hidayat al-Atqiya' ila Thariq al-Awliya'* karya Zain al-Din al-Malibari (w. 914 M./1508 M.).[68] Diantara kitab-kitab fiqh ibadah yang diajarkan adalah *Safinah al-Najah, Sullam al-Tawfiq, Masail al-Sittin,* dan *Minhaj al-Qowim*.[69]

Secara edukasional, peran kitab-kitab klasik adalah memberikan infromasi kepada para santri bukan hanya mengenai warisan yursiprudensi di masa lampau atau tentang jalan terang untuk mencapai hakikat ubudiyah kepada Tuhan, namun juga mengenai peran-peran kehidupan di masa depan bagi suatu masyarakat. Didalam pendidikan pesantren peran ganda kitab-kitab klasik itu adalah memelihara warisan masa lalu dan legitimasi bagi para santri dalamkehidupan masyarakat di masa depan.

Kehadiran tasawuf memiliki makna korektif terhadap ideologisasi dan formalisasi Islam yang dilakukan masing-masing kaum modernis Islam dan fuqaha'. Alam pikiran fuqaha' lebih menekankan agama sebagai hukum formal dan kaum moderndnis mengembangkannya menjadi semacam ideologi. Kaum modernis dan fuqaha' mendekati Tuhan secara kalkulatif rasional, sedangkan kaum sufi mendekati

---

[66] Martin van Bruniessen, *Kitab Kuning,* hal. 27-28.
[67] Martin van Bruniessen, *Kitab Kuning,* hal. 27-28.
[68] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal. 157.
[69] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19,* hal. 135.

Tuhan dengan menggunakan bahasa cinta dan bersifat intuitif. Pola keberagamaan ahli fikih dan kaum modernis terutama diwujudkan dalam bentuk ketaatan hamba kepada tuannya. Konstruk keberagamaan seperti ini kurang memberi kemungkinan untuk menghayati dimensi kedalaman dari agama (Islam).

Tasawuf memberikan reaksi keras terhadap formalisasi dan ideologisasi Islam. Tasawuf mengupayakan pengembangan spiritualitas. Tasawuf menghadirkan Tuhan sebagai *yang bisa dikenal oleh pengetahuan manusia.* Kaum sufi memandang Tuhan sebagai *sang Kekasih.* Karena itu,keberagaman diwujudkan dalam bentuk kecintaan sang perindu kepada *Yang Dirindukan* (*al-Ma'syuq*). Kebutuhan jangka panjang umat Islam sekarang adalah bukan penafian konsep-konsep fikih yang legal-formalistik, melainkan bagaimana fikih itu memiliki dimensi spiritualitas. Perjumpaan antara lahiriah fikih dan batiniyah tasawuf inilah yang dimaksud dengan *fikih-sufistik.* Konvergensi antara fikih dan tasawuf ini dimaksudkan untuk menbela agar fikih tidak terjebak pada logosentrisme, formalisme, dan simbolisme yang terus melorot kehilangan spirit dan rohnya.

Perkembangan tasawuf yang cukup signifikan mengantarkan pesantren menjadi institusi terbaik untuk membentuk pribadi-pribadi muslim. Pengaruh nilai-nilai yang dikembangkan tasawuf memberikan bekal yang baik bagi para santri di pesantren. Pesantren telah menjadi sebuah komunitas tersendiri, dimana kyai, ustadz, santri, dan pengurus pesantren hidup bersama dalam satu lingkungan pendidikan berlandaskan norma-norma agama Islam lengkap dengan norma-norma dan kebiasaan-kebiasaannya sendiri, yang secara eksklusif berbeda dengan masyarakat umum yang mengitarinya.

Kajian *fikih-sufistik* di satu pihak dan pendalaman ilmu fiqh melalui berbagai macam alat bantu di dalam dunia pesantren telah melahirkan ulama-ulama yang mempunuai cirri khas dan karakter berbeda dengan ulama-ulama di daerah-dearah lain terutama Timur Tengah. Ulama-ulama pesantren tetap

berpegang pada akhlak sufistik yang telah berkembang selama berabad-abad di Indonesia. Dari latar belakang historis keagamaan dan keilmuan Islam inilah, tradisi keilmuan Islam di pesantren berasal.[70]

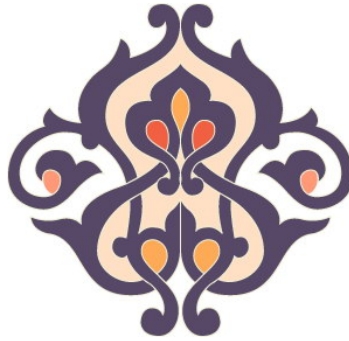
Penguasaan atas ilmu-ilmu keislaman dalam arti pendalaman yang menuju pada penguasaan fikih merupakan kekhasan pesantren di Indonesia. Namun, pada saat yang sama tradisi tersebut secara istiqomah berpegang teguh kepada *fikih-sufistik* yang merupakan topangan trdaisi keilmuan Islam sebelum abad ke-19 Masehi, dimana bukan pendalaman ilmu dalam arti penguasaan untuk berargumentasi semata yang menjadi tujuan pesantren, melainkan pengamalan ilmu untuk mendekatkan diri kepada Allah sebagai ukuran utama kesantrian atau kekyaian seseorang. *Fikih-sufistik* tumbuh dan berkembang dari tradisi keilmuan pesantren yang memiliki asal usul sangat kuat, yaitu tasawuf dan pendalaman ilmu-ilmu fikih.

Pesantren mempunyai watak yang secara kuat mengajarkan san mendidik para santrinya untuk memperkaya amalan-amalan ibadah, shalat, dzikir, [puasa, membaca al-Quran dan sejenisnya, bukan sekadar menajamkan intelektualitas pengetahuan keislaman. Sebab, doktrin yang dikembangkan di pesantren adalah bahwa ilmu itu bermanfaat jika bisa mendekatkan diri kepada Allah. Jadi, karena inti ajaran tasawuf adalah *taqarrub* kepada Allah, maka tasawuf menempati posisi utama dalam pesantren.

Pesantren *salafi (sufistik)* adalah pendidikan yang memposisikan pribadi pada pelatihan untuk menjadi manusia yang mendekati alam *lahut* dimana seorang sufi meski setinggi apapun ilmunya maka dia akan semakin tawadhu' dan semakin menyeleksi ucapannya dan tindakannya. Seorang sufi memiliki kebiasan menyedikitkan tidur, makan dan menyedikitkan perkataan. Hal inilah yang mendorong mengapa pesantren mendidik santri dalam kehidupan yang zuhud sehingga akan senantiasa menjauhkan diri dari paham materialis.

---

[70] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi,* Yogjakarta, LKiS, 2001, hal. 167.

Berdasarkan pada ketaatan terhadap ajaran Islam dalam praktik sesungguhnya, sistem nilai *fikih-sufistik* pesantren memainkan peranan pening dalam membentuk kerangka berfikir santri dan komunitas pesantren. Literatur yang menjadi sumber pengamalan niai adalah kemepimpinan kyai dan literatur universal yang digunakan oleh pesantren. Pengamalan ajaran-ajaran Islam secara total dalam praktik kehidupan sehari-hari menjadi legitimiasi bagi kepemimpinan kyai dan bagi penggunaan literatur universal hingga sekarang. Literatur yang menjadi sumber pengambilan nilai-nilai dan kepemimpinan kyai sebagai seorang model bagi penerapan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan nyata merupakan arus utama dari sistem nilai ini.

RUJUKAN
BAGIAN PERTAMA

Affifi, *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore, Ashraf, 1938. Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969

Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.

al-Buniy, Ahmad bin Ali, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif,* J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th.

al-Fawzan, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiyah min Ushul al-Din wa al-'Ibadah*

al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna*, Kairo, Dar al-Fikr, 1322.

al-Ghazali, *Ihya` 'Ulum al-Din,* Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.

al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din,* Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.

al-Ghazali, Abu Hamid, *Kimiya' al-Sa'adah,* Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.

al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, t.tp., Dar al-Qamar li al-Turâs, t.th.

al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996.

al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, *Kairo, Maktabah al-Jundi,* t.th.

al-Ghazali, *Qanûn al-Ta'wil,* Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968.

al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* Beiriut, Dar al-Fikr al-Libnani, 1993.

Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili,* Jakarta, Paramadina, 1977.

al-Kalabadzi. *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf,* Kairo, Maktabah

al-Kalabadziy, Abu Bakr Muhammad bin Isaq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shûfiyah wa Ishthilahihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th. al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th.

al-Qusyayri, Abu al-Qâsim 'Abd al-Karim, *al-Risalah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf,* t.k. Dar al-Kayr, t.th.

al-Subkî, *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, Mesir, 'Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, t.th.

al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.

al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahma *tuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992

al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahman, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992.

al-Sya'rani, Abu al-Mawahib 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali al-Asnhari, *al-Thabaqat al-Kubra,* al-Maktabah al-Sya'biyah.

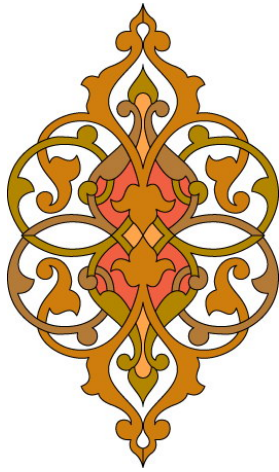
al-Syami', Shalih Ahmad, al-Imam al-Ghazali, *Hujjat al-Islam wa Mujaddid al-Mi'ah al-Khamisah*, Damsyik, Dar al-Qalâm, 1993

al-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1972

Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* London, George Allen & Unwim Ltd., 1979
Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* London, George Allen & Unwim Ltd., 1979.

Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993
Badawi, 'Abd al-Rahman, *Syathahat al-Shufiyyah*, Beirut, Dar al-Qalam, 1976
Badawî, 'Abd al-Rahmân, *Muallafat al-Ghazali*, Cet. II, Kuwait, Wakalah al-Mathbu'at, 1977 .
Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006
Bosworth, C.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung, Mizan, 1993.
de Graff, H. J & Pigeaud, T.H., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Demak*. Jakarta, Grafitti Press dan KITLV, 1985.
Drewes, G. W. J. *Javanese Poems dealing with or Attiributed to the Saint of Bonang*, BKI deel 124, 1968.
Hussein Djajadiningrat, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta, Jambatan – KITLV., 1983.
Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1973.
Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987/1941.
E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam,* Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993
Farid, Ahmad, al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah
Farid, Ahmad, *al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah,*24.
Harron Khan Sherwani, *Studies in Moslem Political, Though and Administration*, Lahore, Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945.

Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* terj. Sonhaji Sholeh, Jakarta, P3M, 1991.
Hitti, Phillip K., *History of the Arabs*, London, Mac Millan Press, 1974.
al-Hujwiri, Ali Utsman *Kasyful Mahjub*: *Risalah Tasawuf Persia Tertua*. Terjemahan Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M. Bandung: Mizan,1980.
Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1964
Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003.
Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996. Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi,1996.
Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967
MaHmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fî al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967.
Mahmud, 'Abd Al-Qadir, *Al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabî, 1967
Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj., Badung, Mizan, 1993.
Mir Valiuddin, *Contemplative Discipline in Sufism*. London – The Hague, East-West Publications, 1980.
Musa, Muhammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Kairo, Mu'assasah al-Khanji, 1963.
Najibullah, *Islamic Literature*, New York, Washington Square, 1963.
Nasr Hamid AbuZaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap* 'Ulum al-Qur'an, terj., Yogyakarta, LkiS, 2002.
Nasution, Harun, *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, 1991
Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973, 58-59.
Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1983.

Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1975.
Nasution, Muhammad Yasir *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969.
Nicholson, Reynold A., *Fi Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afifî, Kairo, tp. 1956.
Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi,* Jakarta, Serambi, 2003, 190-198
Pratomo, Suyadi, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang*, Jakarta, Balai Pustaka, 1985.
Purbatjaraka, R. Ng. , *Soeloek Woedjil*: De Geheime Leer van Soenan Bonang, Djawa 1938, No. 3-5.
Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 1981.
Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997, 344.
Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979
Usman, 'Abd al-Kârim , *Sirat al-Ghazali,* Damaskus, Dar al-Fikr, t.h.
Watt, W. Montgomery,*The Majesty that was Islam,* terj., Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990.
Zaidan, Yusuf, *Abd al-Karim al-Jili Failasuf al-Shûfiyah*, Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988.
Mahmud Hamdi, *al-Ghazali: Sang Sufi Sang Filosof*, terj., Bandung, Pustaka, 1987

BAGIAN KEDUA

MENGENAL TAREKAT (*THARÎQAT*) SUFI

PENGANTAR

Tasawuf melahirkan aliran-aliran yang disebut *thariqat* (tarekat).[1] Tarekat, secara amaliah (praksis) tumbuh dan berkembang semenjak abad-abad pertama hijriah dalam bentuk perilaku zuhud dengan berdasar kepada al-Qurãn dan al-Sunnah. Perilaku zuhud sebenarnya merupakan perwujudan dari salah satu aspek yang lazim ditempuh dalam tarekat agar dapat sampai kepada Allah, yakni *mujãhadah*.

Zuhud bertujuan agar manusia dapat mengendalikan kecenderungan-kecenderungan terhadap kenikmatan duniawiah secara berlebihan. Kelompok orang-orang yang zuhud kemudian mengambil perkumpulan atas dasar persaudaraan. Mereka lebih mendahulukan amaliah nyata daripada perenungan-perenungan filasafis (kontemplasi atau meditasi). Mereka mempunyai anggota dan tempat pemondokan serta guru khusus yang disebut *syekh* atau *mursyid*.

Tarekat (*tharîqah)* berarti *jalan* atau *metode,* sama seperti *syarî'ah, sabîl, shirãth* dan *manhaj*. Secara harfiah, kata *tharîqah* berarti *sîrah, madzhab, thabaqãt* dan *maslak al-Mutashawwifah.* Tarekat yang dimaksudkan adalah jalan para sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.[2]

[1] Yaqub, Hamzah, *Tingkat Ketenangan dan Kebahagiaan Mu'min*, Jakarta, Radar Jaya, 1992, hal.39.

[2] Anis, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Wasith,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 556.

Tarekat merupakan perpaduan antara *imãn* dan *islãm* dalam bentuk *ihsãn*.[3]

Tarekat dalam pandangan para sufi merupakan istilah bagi praktek-*mujãhadah. Mujãhadah* dan *riyãdhah* adalah metode para sufi atau calon sufi yang dijalani atas petunjuk dari al-Sunnah dan menekankan kesesuaian antara amaliah lahiriah dan amaliah batiniah.[4] *Mujãhadah* dan *riyãdhah* merupakan landasan dalam kerangka mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan jalan yang mesti ditempuh dalam pergerakan mencapai *maqãm* tertinggi yaitu *ma'rifatullah*. *Ma'rifatullãh* bukanlah hasil dari kontemplasi spekulatif tentang Allah, melainkan berkat latihan-latihan spiritual (*riyãdhah*) yang dilakukan melalui praktek tarekat.[5]

Tarekat, bagi masayarakt urban, bisa menjadi *counter culture,* budaya tandingan terhadap arus teknologi informasi dan globalisasi yang sedang berkembang. Bagi mereka, tarekat adalah *institusi* masyarakat yang sedang mengalami transformasi kehidupan desa atau pedesaan menuju kehidupan kota atau perkotaan yang sedang mengalami benturan budaya dan menyebabkan *culture shochk.* Dengan tarekat mereka bisa *survive* dan tidak kehilangan identitas diri. Tarekat, di sisi lain, dinilai telah mampu menampilkan kelembutan wajah Islam yang luar biasa karena karakteristik tarekat yang lebih mendahulukan intuisi dari rasio. Bahkan, ada sisi-sisi sejarah yang menempatkan kelompok tarekat sebagai kelompok umat Islam yang berperan positif-konstruktif. Ia mampu mendorong umat Islam dapat hadir dan kuat di tengah-tengah pergaulan masyarakat perkotaan dengan keperdulian, keterlibatan dan sumbangsihnya bagi kemajuan dengan dasar moralitas, spiritualitas dan jiwa keberagamaan yang kuat.

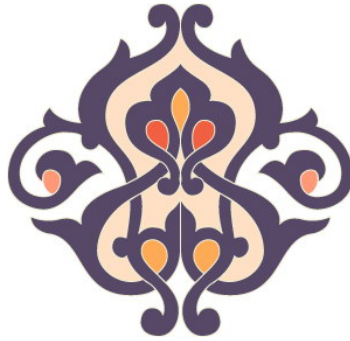
Tarekat adalah institusi pembinaan kepribadian yang sangat intens terhadap proses pensucian dan perbaikan diri (*takhallî* dan *tahallî*). Para *murid* didalamnya berusaha

---

[3] Nashr, Sayyed Hussein, *Living Sufisme,* terj. Jakarta, Pustaka, hal. 63.

[4] al-Naqsyabandî, *Jãmi' al-Ushûl ,* h. 310.

[5] al-Palimbani, Abd. Shamad, *Syar al-Sãlikin,* J. IV, h. 103.

dngan sungguh-sungguh dapat mencapai kualifikasi kedekatan kepada Allah dengan bimbingan seorang syekh. Seorang syekh (*mursyid, muqaddam*) betugas membantu ketercapaian *tazkîyat al-Nafs* melalui tahapan-tahapan *takhallî* dan *tahallî.*

BAB I
KONSEP UMUM TAREKAT

Tasawuf adalah model pendidikan yang menaruh perhatian lebih terhadap kesucian jiwa. Tasawuf bertugas mendidik ruhani demi tujuan seorang muslim agar dapat mencapai martabat *ihsãn*.[6] Tarekat nerupakan institusi pendidikan sufi yang dipola khusus untuk tujuan pembersihan hati (*tathîr al-Qalb*) dan pensucian jiwa (*tazkîyat al-Nafs*).[7] Seseorang tidaklah cukup untuk dapat memahami dan mengamalkan apa yang menjadi tuntutan al-Kitab dan al-Sunnah tanpa menjadikan tarekat sebagai sandaran. Tokoh-tokoh semisal *al-Junayd al-Baghdãdî, al-Qusyayrî, al-Ghazãlî, al-Jaylãnî, al-Rifã'î*, dan *al-Dasûqî*, adalah sufi yang, disepakati, berjasa menginspirasi lahirnya tarekat. Tarekat sufi memiliki sanad dan silsilah yang bersambung kepada Rasulullah SAW .[8]

Penamaan tarekat diambil dari nama syekh pendiri. Perbedaan tarekat adalah perbedaan kalimat dzikir atau wirid tetapi bukan perbedaan makna. *Riyãdhah, wushûl, kasyf* dan *haqîqah* adalah jati diri sufi. Tarekat para syekh semuanya adalah pintu terbuka untuk ke hadirat Allah. Meskipun berbeda tahap kesulitan dan kemudahan, kedekatan dan kejauhan serta keamanan dan kekhawatirannya berbeda-beda. Perbedaan metode, ragam tatacara *sulûk* sesuai

[6] al-Fandi, Muhammad Habib, *al-Tharîqah al-Shûfiyah: Fadhluh wa Ahammiyatuh wa Fawãiduh,* Suriah, t.th., hal.1

[7] al-Fandi, *al-Thariqah al-Shufiyah.* hal. 2

[8] al-Fandi, *al-Thariqah al-Shufiyah.* hal. 4

ijtihad, situasi dan kondisi sosial pendirinya merupakan penyebab banyaknya jumlah tarekat. Akan tetapi, hakikat dan intinya satu.[9]

Tarekat menempati posisi istimewa karena eksistensinya sebagai institusi yang menekuni ikhtiar pembersihan akhlak tercela dan menghiasi jiwa dengan akhlak terpuji dan berbagai keuataan. Tarekat lahir dari syariat yang suci. Tarekat menjadi sebuah sistem pendidikan yang berlandaskan kepada sunnah nabawi, karena sanadnya bersambung sampai dengan kepada Nabi SAW. [10]

Kata *tharîqah* didalam al-Quran disebut sebanyak sembilan kali di dalam lima surat.

1. Surat al-Nisâ' : 168

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا

Artinya:

Sesungguhnya orang-orang yang kafir dan melakukan kezaliman, Allah sekali-kali tidak akan mengampuni (dosa) mereka dan tidak (pula) akan menunjukkan jalan kepada mereka.

2. Surat al-Nisâ' : 169

إِلا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا

Artinya:

Melainkan jalan ke Neraka Jahannam; mereka kekal di dalamnya selama-lamanya. Dan yang demikian itu adalah mudah bagi Allah.

3. Surat Thâhâ : 63

قَالُوا إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى

Artinya:

[9] al-Sya'rãnî, *al-Futûhãt al-Rabbãnîyah wa al-Fuyûdhat al-Rahmãnîyah*, hal. 45.

[10] al-Fandi, *al-Tharîqah al-Shûfîyah.* hal. 2-3

Mereka berkata : Sesungguhnya dua orang ini adalah benar-benar ahli sihir yang hendak mengusir kamu dari negeri kamu dengan sihirnya dan hendak melenyapkan kedudukan kamu yang utama.

4. Surat Thâhâ : 77

وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لا تَخَافُ دَرَكًا وَلا تَخْشَى

Artinya:

Dan sesungguhnya telah Kami wahyukan kepada Musa: Pergilah kamu dengan hambaKu (Bani Israil) di malam hari, maka buatlah untuk mereka jalan yang kering di laut itu, kamu tidak usah khuatir akan tersusul dan tidak usah takut (akan tenggelam).

5. Surat Thâhâ : 104

نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلا يَوْمًا

Artinya:

Kami lebih mengetahui apa yang mereka katakan ketika berkata orang yang paling lurus jalannya di antara mereka: Kamu tidak berdiam (di dunia) melainkan hanyalah sehari sahaja.

6. Surat al-Ahqâf : 30

قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنْزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ

Artinya:

Mereka berkata : Hai kaum kami, sesungguhnya kami telah mendengarkan kitab (Al-Quran) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus.

7. Surat al-Mu'minûn : 17

وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ

Artinya:

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan di atas kamu tujuh buah jalan (tujuh buah langit) dan Kami tidaklah lengah terhadap ciptaan (Kami).

8. Surat al-Jinn : 11

وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا

Artinya:

Dan sesungguhnya di antara kami ada orang-orang yang soleh dan di antara kami ada (pula) yang tidak demikian halnya. Adalah kami menempuh jalan yang berbeda-beda.

9. Surat al-Jinn : 16

وَأَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا

Artinya:

Dan bahawasanya jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan itu (agama Islam), benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar (rezeki yang banyak).

Secara essensial iman adalah kepercayaan terhadap keesaan Allah dan islam adalah tunduk dan patuh (*al-Inqiyãd wa al-Khudhû'*) terhadap segala kehendak Allah. Islam mengatur keduanya dan mentransformasikannya ke dalam apa yang disebut *ihsan.* Sufi-sufi besar, [11] telah memberikan batasan tarekat sesuai dan merujuk kepada hadits tentang ihsan. Tarekat merupakan kebajikan atau ihsan pada iman dan islam. Iman yang dibentuk oleh ihsan akan melahirkan *'irfãn* dan *ma'rifat* yang menembus dan menyentuh manusia. Apabila islam dilihat dari aspek ihsan, ia akan menjadi ke-*fanã*-an di hadapan Allah. Satu kesadaran dari

---

[11] Nashr, Sayyed Hussein. *Ideals and Relities of Islam,* hal. 134.

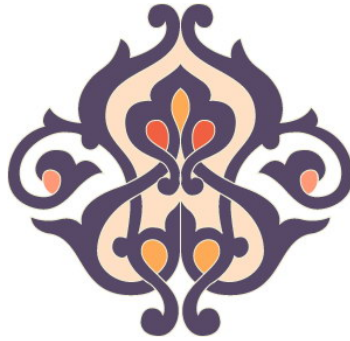
penyerahan diri secara total terhadap Allah dan kesadaran bahwa Alllah adalah segala-galanya dan manusia bukan apa-apa di hadapan-Nya.

Komunitas sufi mengenal syariat sebagai bentuk penghambaan kepada Allah yang dimulai dari tahapan taubat, taqwa dan berakhir dengan *istiqãmah*. Sementara tarekat dimaknai sebagai kelanjutan dari syariat, karena didalam tarekat, selain menghamba juga memiliki maksud untuk menuju dan mendekati Allah. Bertarekat harus dimulai dengan proses perbaikan aspek batin dalam bentuk kebiasaan berlaku ikhlash, jujur dan *tuma'ninah*.[12] Oleh karenanya, bertarekat harus dimulai dengan meleyapkan sifat-sifat hina dan menghiasi diri dengan berbagai keutamaan batiniah. Ketika seseorang sudah bertarekat dengan baik maka pintu *haqîqah* pun akan terbuka baginya. Dia akan dikaruniai kemampuan *murâqabah musyâhadah,* dan *ma'rifah.*

Tarekat adalah jalan khusus orang-orang yang berjalan menuju (*sâlik*) Allah.[13] Memasuki tarekat berarti melakukan olah batin atau pelatihan spiritual (*riyâdhah*), berjuang dengan kesungguhan mengendalikan kecenderungan hawa nafsu (*mujâhadah*), serta melakukan pensucian diri dari akhlak tercela (*takhallî*), menghiasi diri dengan akhlak terpuji (*tahallî*) agar dapat mencapai internalisasi atau penghayatan terhadap pekerjaan (*tajallî bi al-Af'ãl*), sifat-sifat (*tajallî bi al-Shif'ãt*), dan nama-nama (*tajallî bi al-Asmã'*) Allah dengan terbukanya pintu *ma'rifatullâh.*

Seperti halnya *al-Tharîqah, al-Haqîqah* pun tidak dapat dipisahkan keberadaannya dari al-Syarî'ah. Tiap-tiap al-Syarî'ah itu adalah *al-Haqîqah*, dan tiap-tiap *al-Haqîqah* itu adalah *al-Syarî'ah*. Al-*Syarî'ah* mewujudkan perbuatan, dan *al-Haqîqah* mewujudkan keadaan bâthin. Bagi al-Qusyayri, menjalankan syariat berarti menjalankan ibadah dan *haqîqat* adalah menyaksikan sifat *rubûbîyah* Allah. Akan tetapi, keduanya tidak bisa dipisahkan dan harus saling menguatkan.

[12] al-Husayni, *Îqâdz al-Himam fî Syarh al-Hikam,* hal. 44.
[13] al-Jurjânîy, *Kitâb al-Ta'rîfât,* Indonesia, al-Haramayn, t.th., al. 137.

Amaliah syariat yang tidak diikat oleh *haqîqat* atau sebaliknya amaliah *haqîqat* yang tidak diikat oleh syariat, maka keduanya tidak diterima Allah SWT.[14]

A*l-Syarî'ah* merupakan landasan bagi para sufi untuk menjalani *al-Tharîqah*, yang jika dijalani dengan segenap kesungguhan akan menghantarkan pada *al-Haqîqah*, yakni kesempurnaan batin. Syariah adalah kualitas keislaman, sedangkan *tharîqah* adalah kualitas keimanan dan *haqîqah* adalah kualitas *ihsan*.[15] Syariah berfungsi sebagai penjelas sedangkan *haqîqah* adalah penentu arah. Syariah adalah hakim (penentu benar dan salah) terhadap *haqîqat* yang tampak dalam bentuk perbuatan lahiriah. Sebaliknya haqiqat merupakan hakim terhadap pengalaman syariat yang tidak tampak secara lahiriah.[16] Dengan kata lain, syariat harus diperkuat dengan *haqîqat* dan *haqîqat* harus diikat oleh syari'at.[17]

---

[14] al-Qusyayrî*, al-Risâlah al-Qusyayrîyah*, hal. 42

[15] al-Husayni, *Îqâdz al-Himam,* hal. 44

[16] al-Husayni, *Îqâdz al-Himam,* hal. 308.

[17] al-Kamsyakhawânîy, Ahmad, *Jam' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Ushûl kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh wa Kalimat al-Shûfiyah wa Ishthilâhim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim,* Surabaya, al-Haramain, t.th., hal. 74

BAB II
JAM'IYAH TAREKAT

Kemunduran Islam mengakibatkan pemikiran umat Islam tidak lagi menyatu dengan tindakan dan perilaku keagamaan mereka. Jalan lurus menuju Islam telah terpecah menjadi dua, yaitu jalan keduniwian dan jalan kesalehan.[18] Kedua jalan itu selalu berlawanan. Jalan yang satu dipandang terpuji dan mengandung semua nilai religius dan etis, sedangkan jalan lainnya dipandang terkutuk dan mengandung nilai-nilai materialistis. Kedua jalan itu mengalami transformasi. Tidak terbayangkan oleh para syekh pendiri tarekat-tarket sufi dan para peletak dasar-dasar ideologis, kalau persaudaraan atau perkumpulan mereka akan menyimpang sedemikian rupa dan menyimpang jauh karena memperkembangkan etik dan tujuan peribadatan yang bertentangan dengan Islam.

Penilaian sepihak itu juga datang dari kelompok cendekiawan yang, mengaku, mengamati dari jauh praktek-praktek pelaksanaan doktrin-doktrin tarekat dengan pengamatan dari luar. Para pengamal doktrin tarekat dinilai telah tergoda dengan tahayul dan keunggulan manusia-manusia pembuat keajaiban. Penilaian yang bahkan lebih lazim adalah ditujukan terhadap realiasasi doktrin *zuhud, faqr*

[18] al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* terj., Bandung, Pustaka, 1984, hal. 53.

dan *tawakkal* yang dinilai bertentangan dengan realitas dinamika umat Islam secara keseluruhan. Terminilogi subjektif yang lazim dioergunakan, antara lain, ketika mereka menterjemahkan *zuhud* dengan *ascetisme* dan *'uzlah* dengan *escapisme.*

Jalan kedua yang sebenranya juga mendapatkan sorotan naif, akibat kemunuduran peradaban Islam secara menyeluruh, adalah jalan keduniawian yang telah mengembangkan sistemnya sendiri yang *immoral.* Sistem ini pada akhirnya akan mengalami kehancuran dan menjadi santapan setiap orang atau kelompok pesaing. Pemerintahan dan institusi-institusi politik, dengan menjadikan politik sebagai alat, kekuasaan untuk merampas keuntungan-keuntungan moral rakyat (*'awãm al-Muslimîn*).

Jalan sufi yang demikian itu, lazimnya dituduh sebagai biang *depolitisasi* umat Islam dengan metode *zuhud* dan *'uzlah.* Para pengamal tarekat diajak untuk menjauhi kesibukan aktiviyas keduniaan dan kondisi umat yang sedang berlangsung. Situasi pemerintahan yang dihiasi kemewahan dan foya-foya para penguasa serta budaya individulistis dna materilistis yang telah meracuni sebagian besar umat Islam atau sikap pasrah tak berdaya tawakal dari masyarakat lapisan bawah, ditinggalkan jauh-jauh oleh kelompok tarekat; dan mereka kebih memilih untuk *mengisolir* diri, *'uzlah jasadiyah* ke pelosok-pelosok desa yang memberikan situasi sepi, aman dan terbebas dari hiruk pikuk kesibukan duniawi, sehingga dapat dengan tekun beribadah dengan sesungguhnya (*mujãhadah*). Klimasknya mereka berharap dapat *musyãhadah* (berjumpa dengan Allah), setelah merasakan benar-benar dekat (*qurb*) dan memiliki kesucian jiwa.

Tarekat, dalam pandangan para sufi, merupakan istilah bagi praktek-praktek dzikir berdasarkan model kurikulum pembelajaran. Tarekat juga merupakan himpunan tugas-tugas *murîd* dalam ikhtiar perbaikan diri dan pensucian jiwa sebagai media untuk mencapai tujuan "dekat dengan Allah".

Tarekat adalah cara atau jalan kaum sufi dalam mencapai tujuan yang dikehendaki.

Tarekat adalah jalan atau metode, sama seperti *syariah, sabîl, shirãth* dan *manhaj* yaitu jalan menuju kepada Allah guna mendapatkan ridho-Nya dengan mentaati ajaran-ajaran-Nya. Secara harfiah, kata *tarîqah* berarti *sîrah, madzhab, thabaqãt* dan *maslak al-Mutashawwifah.* Tarekat yang dimaksudkan adalah jalan para sufi.[19]

Jalan itu adalah jalan untuk mencapai tingkatan-tingkatan (*maqãmat*) dalam usaha mendekatkan diri kepada Allah SWT. Melalui cara ini seorang sufi dapat mencapai tujuan peleburan diri (*fanã'*) dengan *al-Haq* (Allah). Dalam ungkapan lain, tarekat diartikan sebagai jalan yang khusus diperuntukkan bagi mereka yang mencari Allah *di sini dan kini*. Merupakan perpaduan antara iman dan islam dalam bentuk ihsan.[20]

Secara amaliah tarekat tumbuh dan berkembang semenjak abad pertama hijriah dalam bentuk perilaku *zuhud* dengan berdasar kepada al-Quran dan al-Sunnah. Perilaku *zuhud* sebenarnya merupakan perwujudan dari salah satu aspek yang lazim ditempuh dalam tarekat agar dapat sampai kepada Allah. Aspek dimaksud ialah *mujãhadah*. *Zuhud* bertuJuan agar manusia dapat mengendalikan kecenderungan-kecenderungan terhadap kenikmatan duniawiah secara berlebihan.[21] Tarekat sufi dibangun di atas empat landasan pokok yaitu *islãm*, *îmãn, ihsãn* dan *wushûl* yakni sampainya seorang hamba kepada Allah karena proses *jadzb* atau ditarik oleh Allah lantaran posisi ihsan-nya.[22] Sedangkan pilar atau rukun tarekat adalah berdiam diri (*shumtun*), memisahkan diri dari pergaulan (*'uzlah*) secara

---

[19] Anîs, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Wasîth,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, hal. 556.

[20] Nashr, Sayyed Hussein, *Living Sufisme,* terj. Jakarta, Pustaka, hal. 63.

[21] al-Nasyr, Ali Sami, *Nasy'at al-Fikr al-Islamiy,* Mesir, Dar al-Ma'arif, hal. 52; 'Azmi Islami, *Mabadi' al-Falsafah waal-Akhlaq,* Kairo, al-Mathba'ah al-Mishriyah, 1987, hal. 155-158; Arbery, AJ., *Sufisme; An Account of the mYstic of Islam,* terj., Bandung, Mizan, 1993, hal. 107.

[22] al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin,* hal. 14.

terus menerus, menahan lapar (*jû'*), dan berjaga di malam hari (*sahr*).[23]

Kelompok orang-orang yang zuhud (*zãhid* atau *zuhhãd*) kemudian mengambil perkumpulan atas dasar persaudaraan. Mereka lebih mendahulukan amaliah nyata daripada perenungan-perenungan filasafis (kontemplasi atau meditasi). Mereka mempunyai anggota dan tempat pemondokan serta guru khusus yang disebut *syekh* atau *mursyid.* Mereka, dengan demikian, telah memasuki sebuah perkumpulan yang terorganisir (*jam'iyah*).

Para pertapa di abad II hijriah (X Masehi) memunculkan penyiar-penyiar (*muballigh*) agama yang populer.[24] Dalam abad yang sama pula terjadi perubahan sifat umum pertapaan. Mula-mula dasarnya adalah rasa takut kepada Allah (*khowf*) lalu muncul penyebaran ajaran *hubb/mahabbah* dalam arti kecintaan berupa ketaatan dan pengabdian yang berkesinambungan kepada Allah SWT.[25]

Perubahan dalam sifat kemudian melahirkan perubahan dalam kepemimpinan. Semula para pemimpin tarekat terdiri dari ulama salaf abad III Hiriah (XI M.) tetapi kemudian posisi itu diduduki oleh tokoh-tokoh yang tidak terdidik dalam ketertiban agama dan oleh berbagai macam kelas ekonomi dari warga Baghdad dan Baghdad keturunan Persia. Pada waktu yang sama pergerakan itu menjauhi tujuan-tujuan politik revolusioner dari kaum propagandis Syi'ah tentang keburukan-keburukan sosial.[26] Maka, setelah abad II H. cikal bakal atau orde baru tarekat dinilai baru lahir [27]. Syekh 'Abd. al-Qâdir al-Jaylânîy dianggap sebagai *founding faher* atau pendiri awal.[28]

Sejak abad VI dan VII Hijriah (XII dan XIII M.) tarekat-tarekat telah memulai jaringannya di seluruh dunia Islam. Taraf organisasinya beraneka ragam. Perbedaan yang paling utama

---

[23] al-Husayni, al-'Ârif billah Ahmad bin Ahmad bin 'Ujaybah, *Îqãdz al-Himam fî Syarh al-Hikam,* Jeddah, Dãr al-Haramayn, t.th., hal. 25

[24] Gibbs, H.A.R., *Mohammedanisme,* terj., Jakarta, Bathara, 1960, hal. 109.

[25] 'Azmi, *al-Fik al-Islamî.,* hal. 163.

[26] Gibbs, H.A.R., *Mohammedanisme,* hal. 112.

[27] Kamil Musthafa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu,'* Mesir, Dar al-Ma'arif, hal. 443-444

[28] Kamil Musthafa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu',* hal. 184.

dari semuanya itu terletak pada upacara dan dzikir. Keanggotannya sangat heterogen. Kemudian sejak abad VIII H. (XIV M.) menyebar dari Sinegal sampai ke Cina. Semenjak itulah tarekat-tarekat telah beraneka ragam dengan ciri-ciri khusus dan berbeda satu dengan lainnya.

Mulai saat itu tarekat menjadi organisasi keagamaan kaum sufi dengan jumlah relatif banyak dan nama yang berbeda-beda; didasarkan pada pendiri atau pembuat *wiridan* atau *hizb.* Wilayah dakwahnya menyebar ke Asia Tengah, Asia Tenggara, Afrika Timur, Afrika Utara, Afrika Barat, India, Irak dan Turki serta Yaman, Mesir dan Syria.[29] Setelah abad XII dan XIII M. tarekat berkembang menjadi sistem ritual dari pelatihan kejiwaan/spiritual (*riyâdhah*) bagi kehidupan bersama syekh atau mursyid. Dengan demikian, organisasi atau jam'iyah tarekat baru muncul setelah abad IV H/XII M.

Pergerakan tarekat adalah pergerakan *apologetik,* karenanya selama abad IV dan V Hijriah ia bertambah kuat, meskipun masih tidak disukai para ulama dan sebelumnya ditekan oleh pembesar-pembesar negara, terutama kaum syi'ah. Tekanan-tekanan yang datang dari ulama-ulama ortodoks adalah karena kekhawatiran terhadap pengaruh dzikr atau wiridan tarekat. Perumusuhan itu muncul karena dzikr kaum sufi dapat menyaingi atau bahkan menggantikan masjid sebagai pusat kehidupan keagamaan.[30]

Dari sekian banyak tarekat hanya beberapa saja yang dinilai besar dan memiliki ciri khusus. AJ Arbery, yang menganggap tarekat baru berdiri di abad V Hijriah (XI M.) menunjuk tarekat-tarekat dimaksud adalah: *al-Qâdirîyah, al-Suhrâwardîyah, al-Syâdzalîyah,* dan *Mawlawîyah (al-Rûmîyah).*[31] Sementara orientalis Gibbs menganggap tarekat *al-Qâdirîyah, al-Rifâ'îyah, al-Badawîyah, Mawlâwîyah, al-Syâdzalîyah, al-Naqsyabandîyah* dan *al-Khalwâtîyah* sebagai tarekat yang memiliki ciri khas. Ia pun mengkategorikan tarekat kota (*Qâdirîyah* dan *Mawlâwîyah)* dan tarekat desa (*al-*

[29] Lapidius, *A History of Islam Society,* New York, Cambrigde University Press, 1989, hal. 999.

[30] Gibbs, *Mohammedanisme,* hal. 113-114.

[31] Arbery, *Mohammedanisme,* hal. 108-113.

Rifâ'îyah dan *al- Badawîyah*).[32] Sedangkan Harun Nasution menilai tarekat *al-Qâdirîyah, al- Rifâ'îyah, al-Syâdzalîyah, Mawlâwîyah* dan *al-Naqsyabandîyah* sebagai tarekat besar dimaksud.[33] Tarekat *syattâriyah* adalah salah satu tarekat yang mendapat simpati dan banyak pendukungnya di Indonesia. Disamping itu terdapat pula tarekat *Naqsyabandîyah* dan *Tijãnîyah*.[34]

Tarekat *Naqsyabandîyah* sudah dikenal di Indonesia sejak abad ke-17 Masehi tetapi baru benar-benar menjadi populer pada akhir abad ke-19 Masehi.[35] Tarekat ini memiliki banyak pengikut di kalangan orang Jawa. Disebutkan bahwa, syekh-syekh tarekat ini cenderung menedekati penguasa dan mencari pengikut di kalangan elite politik.[36] Tarekat syathãrîyah juga tercatat sebagai tarekat yang jauh lebih disukai murid-murid Ahmad al-Qusyãsyî (w. 1660 M.) dan Ibrãhim bin Hasan al-Kûrãnî (1615-1690 M.) di Indonesia, karena berbagai gagasan menarik dari kitab *Tuhfah* menyatu dengan tarekat ini. Ia merupakan tarekat yang mempribumi karena mudah berpadu dengan tradisi setempat.[37] Sementara tarekat *Tijãnîyah* yang didirikan oleh Syekh Ahmad al-Tijãnî (1737-1815 M.) sering disebut sebagai tarekat *neo-sufi*. Tarekat ini dikenal reformis dan menentang pengkultusan para wali.[38] *Tijãnîyah* masuk ke Jawa Barat pada akhir tahun 1920-an.[39]

---

[32] Gibbs, *Mohammedanisme,* hal. 129-131.

[33] Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1984, hal. 90-91.

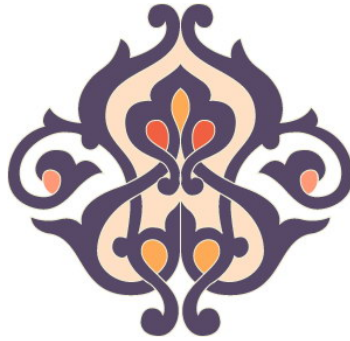
[34]Shihab, *Islam Sufistik,* hal. 174-175

[35]Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* Bandung, Mizan, 1999, hal. 102

[36]Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* hal. 334.

[37] Burienessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* hal. 194

[38] Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* hal. 200-201.

[39] Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat,* hal. 321

BAB III
GURU TAREKAT (*SYEKH, MURSYID, MUQADDAM*)

Tarekat semula diciptakan sebagai metode seorang syekh yang sedang menekuni dunia tasawuf dan bermaksud untuk mencapai derajat syekh. Syekh atau *mursyid* adalah guru pembimbing spiritual yang memberikan petunjuk ke jalan lurus. Dia adalah pwaris sejati Nabi Muhammad SAW. Sifa-sifat *mursyid* adalah sifat-sifat yang dimiliki Nabi.

Syekh tarekat menjadikan dirinya sebagai sanad (mata rantai) keilmuan tasawuf yang bersambung kepada guru-guru salaf sampai kepada al-Junayd al-Baghdãdî dan terakhir sampai kepada Rasulullah SAW. Sedangkan syekh yang sanadnya terputus kemudian menciptakan tarekat baru yang segala ketentuannya dan namanya dibuat sendiri berdasarkan nama pendirinya. Bahkan mereka meyakini bahwa, bentuk dzikir dan wiridannya merupakan karunia agung yang diperoleh secara langsung melalui ilham baik dari Rasulullah ataupun Khidhir.

Syekh merasa bahwa hal yang demikian itu merupakan keistimewaan yang tidak dimiliki oleh orang kebanyakan. Mereka merasa dirinya memiliki karamah, *kasyf*, ilmu, dan derajat kewalian. Karenanya, pemilihan seseorang syekh dalam tradisi thoriqoh tidak semata-mata didasarkan kepada

keilmuan dan kesalehan seseorang, melainkan kepada *karãmah* yang dimiliki seseorang syekh.

Mursyid adalah orang yang memiliki hubungan silsilah dengan guru-guru sebelumnya hingga sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Pengertian silsilah di sini bukan berarti silsilah yang menunjukkan hubungan keturunan tetapi menunjuk kepada hubungan penurunan ilmu tarekat dari satu guru kepada guru tarekat yang lain. Orang yang dianggap berhak menjadi guru tarekat biasanya diberi *ijãzah* atau *khirqah* dari guru sebelumnya.

Satu hal yang masih tetap menarik bahwa para sufi dan guru-guru tarekat selalu berusaha mengajak umat Islam dalam kerangka penyadaran akan kehadiran Allah didalam kehidupannya dan menjadikan pribadi-pribadi tangguh dan berkesadaran bahwa manusia di hadapan Allah bukan apa-apa dan Allah adalah maha segala-galanya. Karenanya, mereka harus melalui jalan spiritual yang, dengan dasa al-Quran dan al-Sunnah, menunjukkan manusia mencapai kesucian yang dengan kesucian itu dapat mengetahui dan mendekati Allah Yang Suci.

Mursyid adalah guru yang memberikan petunjuk ke jalan yang lurus. [40] Al-Gahzâlî memberikan batasan mengenai prasyarat seorang mursyid yang dikehendaki. Pertama, seorang mursyid tidak dibenarkan memiliki rasa cinta berlebihan terhadap harta dan jabatan. Kedua, menjalani perialku *riyãdhah* seperti sedikit makan, sedikir bicara, sedikir tidur, dan mempercanyak sahalat sunnah, sedekah dan puasa sunnah. Ketiga, dikenal terpuji akhlaknya karena sabar, syukur, tawakal, yaqin, tuma'ninah dan dermawan. Keempat, terbeas dari akhlak tercela. Kelima, terbebas dari fanatisme. Keenam, memiliki pengetahuan memadai tentang syari'at Islam.[41]

---

[40] al-Jurjânî, *al-Ta'rîfat,* hal. 205

[41] al-Gahazâlî, *Qawâ'id al-'Aqâ'id fî al-Tawhîd*, hal. 12

BAB IV
MURÎD TAREKAT

Telah menjadi kesepakatan para ahli bahwa tarekat memiliki tiga ciri umum yaitu: *syekh, murîd,* dan *bai'at.*[42] *Murîd* adalah orang yang menginginkan Allah. *Murîd* adalah pencari *haqîqat* di bawah bimbingan *mursyid.*[43] Proses menjadi *murîd* tarekat dimulai dengan pengambilan sumpah (*bai'at*) di hadapan syekh (*mursyid, muqâddam*). *Bai'at* adalah ikrar untuk memasuki tarekat sufi. Ikrar ini, sesungguhnya, adalah ikrar antara Allah dan hamba-Nya, senantiasa mengikat *mursyid* dan *murîd* secara bersama-sama.[44]

Setelah itu *murîd* menjalani tarekat hingga mencapai kesempurnaan dan dia mendapat *ijâzah* lalu menjadi khalifah syekh atau mendirikan tarekat lain jika diizinkan.[45] Al-Kalâbâdzî mengisyaratkan bahwasanya setiap orang layak disebut *murîd* manakala sanggup menjalani perilaku *mujãhadah (jihâd al-Nafs).*[46] Al-Qusyayrîy, menyarankan

---

[42] al-Suhrâwardî, *'Awârif al-Ma'ârif,* hal. 35

[43] Amstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf,* Bandung, Mizan, 1996, hal. 197.

[44] Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, hal. 56

[45] al-Manuri, Muhammad Abu al-Faydh, *Madzâhib wa Syakhshîyât,* Kairo, al-Dar al-Qowmîyah, 1971, hal. 61.

[46] al-Kalâbâdzî, Abu Bakr Muhammad bin Ishâq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993, hal. 158

bahwasanya syarat petama yang harus dimiliki oleh seorang *murîd* adalah kejujuran sebagai fondasi pertama.[47]

Abû Thâlib al-Makkîy dalam kitabnya *Qût al-Qulûb fî Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tawhîd,* menganjurkan setiap *murîd* tarekat memiliki kekuatan *irâdah.* Untuk memperoleh kekuatan tersebut seorang *murîd* dituntut untuk mampu menahan rasa lapar, banyak berjaga di malam hari, banyak diam dari pembicaraan yang tidak bermanfaat dan banyak melakukan *khalwat.*[48] Al-Makkiy memformulasikan tujuh perilaku yang harus dimiliki setiap *murîd.* Pertama, memiliki konsistensi dalam mewujudkan kemauan. Kedua, selalu berusaha sungguh-sungguh untuk dapat melakukan ibadah dan semua kebaikan. Ketiga, mengenali kelebihan dan kekurangan diri sendiri. Keempat, bergaul dengan seseorang yang 'alim tentang Allah. Kelima, melakukan taubat nasuha. Keenam, selalu mengkonsumsi makanan/minuman yang halal. Ketujuh, bergaul dengan sahabat yang mampu mengkritik kekurangan dan kelemahan.[49]

Ketentuan yang dirumuskan al-Makki di atas lebih mengarah kepada etika atau *adab murîd* dalam mengelola potensi diri sendiri. Hal senada juga dikemukakan oleh Muhammad Amîn al-Kurdî al-'Irbîlî [50] bahwa seorang *murîd* harus senantiasa merasa diawasi oleh Allah SWT dan oleh karenya hatinya harus selalu ingat kepada-Nya dengan melafalkan (didalam hati) *lafdz al-Jalâlah* (Allãh). Lebih lanjut ia mengemukakan bahwa, seorang *murîd* hendaknya dapat menghindari pergaulan yang buruk, selalu mengkonsumsi makanan dan minuman yang halal dalam kadar secukupnya, tidak tidur dalam keadaan berhadats besar (*janâbah*), tidak berpengharapan atau berhasrat memiliki sesuatu yang sudah

---

[47] al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf,* hal. 278.

[48] al-Makkîy, *Qût al-Qulûb fi Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tawhîd,* Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2005, hal. 169

[49]al-Makkîy, *Qût al-Qulûb,* hal. 169.

[50] al-'Irbîlî, *Tanwîr al-Qulûb fi Mu'âmalat 'Allâm al-Ghuyûb,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2010, cet. Kelima, hal. 584-587.

menjadi milik orang lain, serta selalu menjaga lisan dari perkataan yang tidak bermanfaat.

Kaitannya dengan hubungan *murîd* dengan *mursyid* ada delapan ketentuan yang harus dijalani oleh seorang *murîd* yang terdiri dari empat perilaku lahirian dan empat perilaku batiniah*.* Ketentuan atau *adab* tersebut berlaku untuk setiap *murîd* tarekat dalam menjaga keharmonisan dengan syekh dan bertujuan agar *murîd* selalu mendapatkan pertolongan dan bantuan ruhaniah syekh yang sempurna. Oleh karenanya, disarankan seorang *murîd* benar-benar mengetahui silsilah atau sanad sang *mursyid* benar-benar sampai kepada Nabi Muhammad. Karena, untuk dapat limpahan cahaya atau bantuan ruhaniah dari Nabi disyaratkan ketersambungan dengan belau.[51]

Empat perilaku lahiriah yang dimaksud adalah: menjalankan perintah *mursyid* meskipun tampak jelas berbeda dengan pendirian *murîd.* Kedua, menjauhi apa saja yang dilarang oleh *mursyid.* Ketiga, bersikap tenang dan penuh hormat ketika sedang berhadap-hadapan dengan *mursyid.* Keempat, selalu menghadiri majlis sang *mursyid.* [52] Sedangkan empat perilaku batiniah itu adalah meyakini sepeneuh hati kesempurnaan sang *mursyid* (syekh) karena keahliannya dan penguasannya terhadap ilmu syari'at dan hakikat. Kedua, memuliakan dan menjaga kemuliaan *mursyid* dan selalu mencintainya dengan ikhlas. Ketiga, tidak memiliki keinginan menyamai kepandaian atau kehormatan yang dimiliki syekh. Keempat, tidak memiliki keinginan hendak berpindah atau memasuki tarekat lain.[53]

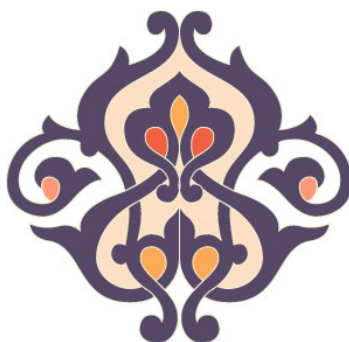
Adapun ketentuan yang harus dijalani dalam pergaulan dengan sesama *ikhwãn* atau anggota tarekat adalah menjaga kemuliaan sesama *ikhwãn* dimanapun dan kapanpun. Kedua, mau memberikan nasihat dan petunjuk kepada sesama *ikhwãn* yang membutuhkan. Ketiga, selalu bersikap *tawadhu'* dan rela melayani sesama *ikhwan.* Keempat, meyakini

---

[51]al-'Irbîlî, *Tanwîr al-Qulûb fi Mu'âmalat 'Allâm al-Ghuyûb,* hal. 523-526.
[52]al-Husaini, *Îqâdz al-Himam,* hal. 134-135
[53]al-Husaini, *Îqâdz al-Himam,* hal. 135-136

kesucian dan kesemprunaan sesama *ikhwan* serta tidak pernah merendahkan walaupun secara lahiriah tampak ada kekurangan.[54] Ibnu Sirin mengidentikkan dengan agama karenanya dituntut adanya kehatian-kehatian calon murid kepada siapa ia berguru dan mengambil ijazah tarekat.

---

[54]al-Husaini, *Îqâdz al-Himam,* h.. 136-137

BAB V
AMALAN TAREKAT

Agama shufi adalah *wirid* yang diciptakan oleh syekh dan dianggap sebagai ibadah. dizkir kalimat *tahlil* لا إله إلا الله adalah dizkir umum. Sedangkan dzikir khusus yait melafalkan kalimat الله diposisikan lebih utama daripada membaca al-Quran.[55] Meskpiun berbeda-beda nama dan masing-masing mempunyai keistimewaan sendiri-sendiri akan tetapi tarekat para sufi seperti al-Syãdzalî, al-Rifã'î, al-Tijãnî, al-Qãdirî, al-Naqsyabandî dan lain-lain memiliki tujuan satu[56]

Mendawamkan dzikir didalam tarekat diyakini sebagai cara efektif untuk mencapai kedekatan (*qurb*) dengan Allah. Seluruh tarekat sepakat bahwa, mendawamkan dizkir akan membuahkan kebersihan *sir.* Ketika *sir* telah mendapatkan kejernihannya maka ia akan mendapatkan posisinya di hadirat Allah.[57] Apabila seorang selalu *dizkrullãh* maka dia akan mendapatkan penampakkan sifat-sifat Allah dan lezatnya sirna kedalam wujud-Nya, baik materi dan immateri. *Haqîqat* adalah buah dari *tharîqat* seperti persaksian terhadap nama-nama, sifat-sifat dan dzat Allah.[58]

---

[55] al-Fawzan, Shalih bin Fawzan bin 'Abdullah, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiiyah min Ushul al-'Ibadah wa al-Din,* hal. 17

[56] al-Qasim, Mahmud 'Abd. Al-Rauf, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah,* hal. 9.

[57] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah,* hal. 371

[58] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah,* hal. 377

Al-Naqsyabandîyah didirikan oleh Bahauddin Muhammad bin Muhammad al-Bukhari (618-791 H.). Menyebar di Persia, India dan Asia Barat.[59] Memiliki kekhasan dalam hal dzikir, *khalwat* dan *karamah*.[60] Muhammad bin Sulayman al-Baghdadi al-Naqsyabandi, menegaskan, nyatakanlah ilmu, *kasyf, syuhûd* dan *'irfãn* dengan *tajribah*. Sesungguhnya, tarekat naqsyabandiyah merupakan tarekat paling efektif dan paling mudah bagi murid yang hendak mencapai derajat tauhid, karena fondasi naqsyabandiyah adalah *jadzb* dalam *sulûk.* Inilah tujuan tasawuf yaitu *wihdat al-Wujûd*.[61]

Dzikir sufi mengutamakan dzikir *ifrãd* dengan melafalkan kalimat الله الله الله atau هو, هو, هو . Ada juga yang mendawamkan sholawat.[62] Sudah menjadi kesepakatan setiap tarekat memandang pentingnya dzikir. Tarekat Naqsyabandi memformulasikan dzikir dengan cara menyebut nama Allah الله berbeda dengan al-Syadzaliyah yang melafalkan kalimat *laa ilaaha illa allah* لا إله إلا الله. Tarekat Naqsyabandi mengutamakan dzikir lafal *Allahu*.[63]

Dzikir *nafyi itsbãt* yaitu dizkir لا إله إلا الله. Dzikir ini dilakukan dengan melafalkan lafal *jalãlah* didalam hati dengan kekuatan yang akan membakar seluruh hawa nafsu. Dzikir ini bila dilakukan dengan benar sebanyak 21 kali maka akan mendatangkan keberkahan sebagaimana dijanjikan oleh para syekh al-Naqsyabandi yaitu: *istighraq* dan persaksian (*syahãdah*) atau melihat Allah.[64] . Cara melakukan dizkir ini harus dimulai dengan kalimat إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي Setelah itu meningkat ke tahapan dizkir suluk yaitu dizkir لا إله إلا الله sebanyak 5.000 kali dalam sehari semalam.[65]

'Abd. al-Majîd Muhammad al-Khãnî al-Naqsyabandî

---

[59] Bakir, Abu 'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Tashawuf,* hal 27-28
[60] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah,* hal.378.
[61] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah,* hal.378.
[62] Bakir, *Shuwar Min Al-Tashawuf,* hal. 11-12
[63] Bakir, *Thalai' al-Tashawuf,* hal. 27-28.
[64] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shûfiyah,* hal.319-320
[65] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shûfiyah,* hal. 322

menyatakan, murid yang sebenarnya ketika sibuk *dizkrullah* dengan ikhlas akan tampak kepadanya hal-hal ajaib dan *khawãriq* yang aneh-aneh sebagai buah perbuatannya dan juga karunia Allah SWT berupa kedamaian hati atau keharmonisan hidup. Murid yang selalu *dizkrullah* sepanjang siang dan malam selama lebih dari duapuluh tahun akan mendapatkan apa yang telah diperoleh Syekh 'Abd. al-Qãdir al-Jaylãnî berupa keluar biasaan.[66]

[66] al-Qasim, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shûfiyah,* hal. 431

BAB VI
PENGARUH TAREKAT

Ada dua persepsi yag lazim berkembang tentang jam'iyah tarekat di Indonesia. Pertama, tarekat dianggap sebagai fanatisme guru yang dapat berubah menjadi fanatisme politik. Kedua, tarekat dinilai sebagai gejala *depolitisasi*, upa menghindarkan diri dari tanggungjawab sosial dan politik. Analisa ini cukup jelas memberikan pemahaman bahwa, tarekat yang dikehendaki adalah sebuah gerakan kaum sufi dalam kegiatan sosial keagamaan.

Dilihat dari aktivitas dan tujuannya, tarekat dapat dikategorisasikan menjadi dua kategori besar. *Pertama*, tarekat sebagai gerakan *purifikasi* dengan penekanan pada *ascetisme* yang sifatnya individualitsik. Terhadap penilaian ini dibutuhkan adanya kegiatan dan pengkajian yang lebih *inworld logding* dalam arti berusaha ke arah pemurnian, keselamatan dan kedamaian. *Kedua*, tarekat dijadikan sarana artikulasi diri terhadap lingkungan, atau sebagai sarana dialog dengan lingkungan sosial politik, membentuk tingahlaku bersama dalam menginterpretasikan lingkungan untuk dijawab dan diatasi.

Sebagai gejala *depolitisasi* dan *escapisme* serta sebagai gerakan purifikasi tarekat lebih berorientasi kepada urusan ukhrawi selain kehidupan duniawi. Para pengkritik

menekankan aspek *asketis* dan urusan ukhrawi. Konon, para pengikut tarekat, dituduh, menjauhkan diri.

Kalau kelompok *sunni* (Ahlussunnah wal Jama'ah) dinilai kolot (*konservatif*), akomodatif dan *a-politik* dari kelompok modernis, maka kaum tarekat adalah komunitas yang paling kolot diantara yang kolot dan cenderung paling menghindari kegiatan politik praktis (?).

Bila diakitkan dengan misi awal tarekat, yang mengajak manusia menuju pensucian jiwa, dan latar belakang kelahirannya akibat dari keprihatinan moral, maka bisa jadi tarekat tidak memiliki kaitan dengan poltik sama sekali. Maka, dengan demikian, sangatlah wajar kalau tarekat harus menerima label *a-politik* untuk dirinya, dalam arti tidak memiliki ambisi atau tendensi untuk meraih kemenangan dan keberuntungan politis (*money or powerfull*) dengan mengorbankan kepentingan rakyat atau umat demi kepentingan sesaat kelompok atau individu tertentu. Hal itu nampak sangat jelas, ketika Baghdad mengalami kehancuran karena kelemahannya di bidang militer dan rusaknya sendi-sendi moralitas dan spiritualitas, mereka ulama sufi lebih memilih *'uzlah* dan *khalwat.*

Pada abad IX dan X Hijriah (XV dan XVI M.) kebanyakan sufi menjauhkan diri dari kehidupan politik praktis dan semua yang bersangkutan dengan keduniaan. Tarekat telah menjadikan dirinya sebagai jalan untuk mencapai kesadaran ruhaniah. Bagi penganut dan pecintanya, tarekat dianggap sebagai jalan paling efektif dalam menghadapi kemerosotan moral dan aspek-aspek spiritual, dan kecenderunagn-kecenderungan *dehumanisasi.* Tarekat bermaksud menciptakan komunitas yang kokoh spirituaitasnya serta melindungi dan menjaga nilai-nilai kemanusiaan dan keagamaan. Tarekat dinilai dapat menandingi dari ekses sekularisasi dan individualisasi.

Bagi masayarakt urban, tarekat bisa menjadi *counter culture,* budaya tandingan terhadap arus teknologi informasi dan globalisasi yang sedang berkembang. Bagi mereka, tarekat adalah *institusi* masyarakat yang sedang mengalami

transformasi kehidupan desa atau pedesaan menuju kehidupan kota atau perkotaan yang sedang mengalami benturan budaya dan menyebabkan *culture shochk.* Dengan tarekat mereka bisa *survive* dan tidak kehilangan identitas diri sebagai muslim.

Di sisi lain, sebagai gerakan populer, tarekat merupakan gerakan pertama yang secara konstruktif merasakan kejenuhan terhadap akidah Ahli Kalam yang kaku, dan ia merupakan terobosan baru untuk seseorang dengan mudah memasuki Islam, menjadi seorang muslim. Cara demikian dinilai sebagai kemajuan padahal sangat bertentangan dengan cara-cara ulama ortodoks dalam menilai keislaman seseorang.

Tarekat telah "mengendorkan" syarat keislaman yang ketat. Hal ini memberikan bahaya yang serius. Tetapi, di sisi lain, dinilai telah mampu menampilkan kelembutan wajah Islam yang luar biasa, bahkan mau berkompromi dengan kepercayaan-kepercayaan lama. Sikap *permissive* dan *kompromis* ini bagi pengagum dan penganut teologi dianggap sebagai *'aib* besar tarekat dalam memelihara dan menjaga kemurnian iman yang bersih (*tawhidullah*). Disadarai atau tidak mereka telah membiarkan aqidah islamiah terkotori oleh tradisi dan kepercayaan lama (*sinkritisme*). Kenyataan ini berdampak terhadap kritikan tajam parktek-praktek bertarekat dalam dzikir dan upacara-upacara ritual.

Karena karakteristik tarekat yang lebih mendahulukan intuisi dari rasio, ia sering dituduh sebagai penyebab stagnasi intelektualitas umat Islam. Disamping doktrin *zuhud* dan *faqr* yang selalu saja dituduh sebagai penyebab kemiskinan, keterbelakangan dan ketertinggalan dalam berbagai aspek kehidupan.

Ada sisi-sisi sejarah yang menempatkan kelompok tarekat sebagai kelompok umat Islam yang berperan positif-konstruktif. Ia mampu mendorong umat Islam dapat hadir dan kuat di tengah-tengah pergaulan masyarakat perkotaan dengan keperdulian, keterlibatan dan sumbangsihnya bagi kemajuan dengan dasar moralitas, spiritualitas dan jiwa

keberagamaan yang kuat. Meskipun masih menjadi persoalan yang harus dicarikan solusinya.

Sejarah, yang barangkali dapat membuka penglihatan dalam mengamati gerakan tarekat, mencatat bukti pengaruh dan donasi tarekat terhadap dunia Islam setelah kejatuhan Baghdad di abad XIII Masehi, yang meunculkan kekhawatiran sirnanya Islam. Tinjaniyah misalnya, berhasil tampil menentang penjajahan Prancis di Afrika Utara. Ahmadiyah atau Badawiyah gencar memerangi tentara Salib yang datang ke Mesir. Pada masa Turki Usmani banyak tentara kesultanaan menjadi anggota tarekat yang menyebabkan Sultan Mahmud II dengan cepat berhasil menghancurkan Yenestria. Para syaikh Naqsyabandiyah turut serta ambil bagian dalam memerangi Rusia di Asia Tengah pada penghujung abad XIX Masehi, dipimin oleh guru tarakhirnya, Syaikh Syamil dari Dangistan.[67]

Sikap *puritan* dan aktivitas tarekat Sanusiyah mempunyai pengaruh sangat besar dalam membebaskan wilayah Libya dari cengkeraman kolonial. Syaikh terakhirnya, Sayyid Ahmad Syarif al-Sanusi berhasil menggalang kekuatan rakyat Libya melawan kolonial Perancis, Inggris dan Italia dari Libya sampai negara itu merdeka.[68]

Beberapa catatan sejarah itu tidak berebihan bila dianggap sebagai bukti sejarah tarekat dalam proses pembinaan persaudaran dan kecintaan terhadap tanah air (nasionalisme, *hubb al-Wathan*) yang dibina dan dipelihara di atas landasaran moralitas keagamaan yang tinggi. Tarekat adalah isntitusi pembinaan moral paling efektif, disamping memperkuat keyakinan agama dan amalan-amalan ibadah. [69] Bahkan di Mesir sekarang ini tarekat merupakan jalan paling urgen yang dapat memuaskan bagi para pencari Tuhan, dengan ditandai berdirinya berbagai sekte syadzaliyah di abad XIX di Timur Tengah, Maghrib, Aljazair, dan bahkan Damaskus

---

[67] Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1992, hal. 67.

[68] Ali Yafi, dalam, Nurcholis Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Ajaran Islam,* Jakarta, Paramadina, 1996, hal. 184.

[69] Raziq, Mustafa, *al-Islam wa al-Tashawwuf,* Kairo, Dar al-Saqaf, 1979, hal. 7.

atau Aleppo kemudian Mesir merupakan pertanda kebangkitan kembali kehidupan spiritual yang intensif, yang telah mempnegaruhi hidup religius masyarakat muslim sampai sekarang.[70] Di Mesir –sebelum kejatuhan Husni Mubarak-dengan pemaknaan terhadap praktek syari'at dan disiplin spiritual telah mebuat sekte-sekte syadzaliyah sebagai salah satu kekuatan spiritual yang besar dan menarik perhatian para ahli dari berbagai profesi termasuk mahasiswa.

[70] Nashr, Sayyed Hossen, *Islam and the Right Paght of Modern Islam,* hal. 78.

RUJUKAN BAGIAN KEDUA

Amstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf,* Bandung, Mizan, 1996

Anis, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Wasith,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah,

Arbery, AJ., *Sufisme; An Account of the mYstic of Islam,* terj., Bandung, Mizan, 1993

Baltick, Julian, *Islam Mistik,* terj., Jakarta, Serambi, 2002

Bakir, Abu 'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Tashawuf*

Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1992

Buzan, Tony, *The Power of Spiritual Intelligence,* London, Harper Collin Publsihe, 2001

Esposito, John L., *Agama dan Perubahan Sosial Politik,* terj., Aksara Persadara Press, cet. I, 1985

al-Fandi, Muhammad Habib, *al-Tharîqah al-Shûfiyah: Fadhluh wa Ahammiyatuh wa Fawãiduh,* Suriah, t.th.

al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* terj., Bandung, Pustaka, 1984

al-Fawzan, Shalih bin Fawzan bin 'Abdullah, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiiyah min Ushul al-'Ibadah wa al-Din*

al-Gahazâlî, *Qawâ'id al-'Aqâ'id fî al-Tawhîd*

al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin*

al-Ghazãlî, *Ihyã` 'Ulûm al-Dîn,* J. IV,

al-Ghazãlî, *Sirr al-'Ãlamîn,*
Gibbs, H.A.R., *Mohammedanisme,* terj., Jakarta, Bathara, 1960
Hasan, Abdul Hakim*, al-Tasawwuf fî al-Syi'r al-'Arabî*
al-Husayni, al-'Ârif billah Ahmad bin Ahmad bin 'Ujaybah, *Îqãdz al-Himam fî Syarh al-Hikam,* Jeddah, Dãr al-Haramayn, t.th.
Islami, 'Azmi, *Mabadi' al-Falsafah waal-Akhlaq,* Kairo, al-Mathba'ah al-Mishriyah, 1987
al-'Irbîlî, *Tanwîr al-Qulûb fi Mu'âmalat 'Allâm al-Ghuyûb,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2010, cet. Kelima
Jerome R. Revertz, *Filsafat Ilmu Sejarah & Ruang Lingkup Bahasan,* terj., Yogjakarta, Pustaka Pelajar
Joseph A. Byrnes, "The 17th Century", dalam, J. Sherwood Weber, ed., *Good Reading,* 1980.
al-Jurjânîy, *Kitâb al-Ta'rîfât,* Indonesia, al-Haramayn, t.th.
al-Kalâbâdzî, Abu Bakr Muhammad bin Ishâq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993
Kamil Musthafa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu,'* Mesir, Dar al-Ma'arif
al-Kamsyakhawânîy, Ahmad, *Jam' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Ushûl kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh wa Kalimat al-Shûfiyah wa Ishthilâhim wa Anwâ' al-Tashawwuf wa Maqâmâtihim,* Surabaya, al-Haramain, t.th.
Lapidius, *A History of Islam Society,* New York, Cambrigde University Press, 1989, hal. 999.
Madjid, Nurcholis, *Kontekstualisasi Doktrin Ajaran Islam,* Jakarta, Paramadina, 1996
Madjid, Nurcholis *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995
al-Makkîy, Abu Thalib, *Qût al-Qulûb fi Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tawhîd,* Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2005
al-Manuri, Muhammad Abu al-Faydh, *Madzâhib wa Syakhshîyât,* Kairo, al-Dar al-Qowmîyah, 1971

al-Najar, Amir, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern,* terj., Jakarta, Hikmah, 2004

Nashr, Sayyed Hossen, *Islam and the Right Paght of Modern Islam*

Nashr, Sayyed Hussein, *Living Sufisme,* terj. Jakarta, Pustaka

Nashr, Sayyed Hussein. *Ideals and Relities of Islam,*

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1984

al-Nasyr, Ali Sami, *Nasy'at al-Fikr al-Islamiy,* Mesir, Dar al-Ma'arif.

al-Palimbani, Abd. Shamad, *Syar al-Sãlikin,* J. IV.

al-Qasim, Mahmud 'Abd. Al-Rauf, *al-Kasyf 'an Haqiqat al-Shufiyah*

al-Qusyayrî*, al-Risâlah al-Qusyayrîyah*

Rahman, Ahmad, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafiah*, Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004.

Raziq, Mustafa, *al-Islam wa al-Tashawwuf,* Kairo, Dar al-Saqaf, 1979

Shihab, Alwi, *Islam Sufistik,* Bandung, Mizan, 2001

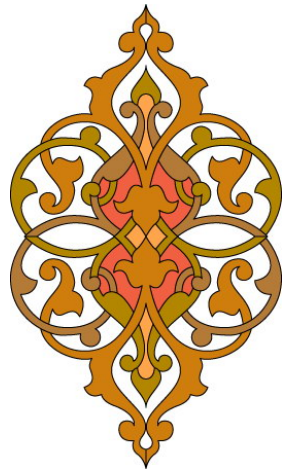
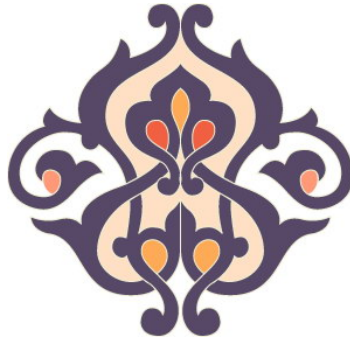
Simuh, *Sejarah Perkembangan Tasawuf,*

Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta, Rajawali Press, 2005.

al-Sya'rãnî, *al-Futûhãt al-Rabbãnîyah wa al-Fuyûdhat al-Rahmãnîyah*

al-Suhrâwardî, *'Awârif al-Ma'ârif*

Yaqub, Hamzah, *Tingkat Ketenangan dan Kebahagiaan Mu'min*, Jakarta, Radar Jaya, 1992

Zaki, Ibrahim, Muhammad, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo, Penerbit Tiga Serangkai, Tahun 2004, Cet. I,

PENUTUP
REKOMENDASI

PENDIDIKAN TASAWUF; **TUGAS BARU INSTITUSI PENDIDIKAN ISLAM ?**

A. PENGANTAR

Ketika peradaban ummat sampai pada puncaknya, pertanyaan yang mendasar tentang eksistensi kehadiran manusia di dunia kembali muncul untuk mendapatkan jawaban. *Apa sebenarnya hakikat manusia hidup di dunia ini ?* Ketika pertanyaan itu muncul, peradaban puncak itu runtuh dengan sendirinya. Maka, kehidupan yang masuk fase digitalisasi, *dunia serba di ujung jari* [1], hanya menjadi tiada berarti. Muncul kegersangan jiwa dan manusia kembali mencari jati diri dalam bentuk lain. Manusia akhirnya kembali mencari dan menggali kedalaman makna kehidupan dan hakikat dirinya.[2]

Eksistensi kehidupan dunia ternyata tak sekedar mencari dan memenuhi hasrat terhadap materi belaka. Jiwa yang selama ini kurus kering dan kering kerontang tak dipenuhi kebutuhannya meminta untuk diisi dan diberi makan juga. Inilah titik balik yang membuat beberapa waktu terakhir

---

[1] Khusairi, Abdullah, *Hipokrisi dalam Posmodernisme, Harian Pagi Padang Ekspres Minggu*, 17 Desember 2006. Halaman 26.

[2] Ajaran tasawuf memberikan perimbangan antara kecendrungan duniawi dan ukhrawi. Tasawuf menemukan momentum saat sekarang, ketika kaum terdidik, pengusaha da masyarakat kampus banyak tertarik terhadap kajian tasawuf. Lebih-lebih setelah disadari tidak ada korelasi linear antara agama dengan tingkah laku. Agama barus dilakukan sebagai ritual, bukan aktual. (Ahmad Rahman, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafiah*, Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004).

munculnya fenomena menarik masyarakat kota. Tumbuhnya pola hidup beragama yang berwajah lain. Agama tak sekedar ritual aktual tetapi menjadi ritual religi yang menumbuhkan aura kesadaran mendalam atas ibadah dan pendekatan diri terhadap Tuhan. Jika selama ini agama hanyalah sebuah bentuk ibadah formal, menyeru kepentingan duniawi atasnya, digali lebih dalam mendekati titik ketakutan manusia atas kematian nurani yang selama ini telah terbelenggu dalam *penjara* materialisme, terkubur di bawa liberalisme dan kapitalisme. Maka agama kini tak sekedar kegiatan rutin tanpa memberi sentuhan kedekatan bathin terhadap Tuhan. Dengan kata lain, ketika modernisasi Barat meninggalkan agama, mempengaruhi semua lini kehidupan, maka atas kesadaran terhadap kekosongan jiwa, pada saat itulah agama diajak kembali di masa posmodernis saat ini.

Fenomena menarik pada sebagian masyarakat di kota-kota besar sekarang ini, mereka mulai tertarik untuk mempelajari dan mempraktikkan pola hidup *sufistik*. Hal ini dapat dilihat dari banjirnya buku-buku tasawuf di tokok-toko buku, bermunculannya kajian-kajian tasawuf dan maraknya tayangan-tayangan, televisi dan radio. [3] Fenomena ini menunjukkan bahwa ternyata agama telah dibawa untuk hidup di wilayah industri dan digitalisasi. Kitab suci masuk ruang internet, diolah ke dalam *MP3*, pesantren virtual, dan lain-lain. Fenomena ini makin menarik dikaji mengingat betapa pongahnya masyarakat modern ketika puncak kehidupannya yang rasional, empiris telah membawa mereka ke puncak peradaban.

B. KRISIS SPIRITUAL MANUSIA MODERN

Peradaban modern yang berkembang di Barat sejak zaman *renaissance* adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan sedemikian parahnya, sehingga umat manusia menjadi ragu akan pertanyaan apakah mereka dapat menemukan cara-cara lain di masa yang akan datang. Hal ini, seperti dikatakan oleh Hossein Nasr, karena manusia modern

[3] Abdullah Khusairi, *Op Cit.*

yang memberontak melawan Allah, telah menciptakan sebuah sains yang tidak berlandaskan cahaya intelek. Berbeda dengan yang kita saksikan di dalam sains-sains Islam Tradisional pada masa kejayaan klasik. Barat hanya mendasarkan kekuatan akal (rasio) manusia semata untuk memperoleh data melalui indera, sehingga peradaban modern hanya ditegakkan di atas landasan konsep mengenai manusia yang tidak menyertakan hal yang paling esensial dari manusia itu sendiri.[4]

Ilmu Eropa dapat dijelaskan melalui keadaan-keadaan ketika para *ilmu*wan menggarap bahan-bahan yang diwarisi selama dua fase berturut-tururt, *fase renaisans* dan *fase revolusi* dalam Filsafat Alam. Hal itu mencakup prinsip-prinsip dasar pengenalan dunia alamiah (*natural world*) melalui argumen-argumen demostratif, prinsip yang pertama kali dicapai oleh peradaban Yunani kemudian diadopsi oleh perdaban Islam. Pada abad ke-17 M. terjadi perumusan kembali yang radikal terhadap objek-objek, metode-metode dan fungsi-fungsi pengetahuan alamiah (the *natural sciences*). Objek baru adalah fenomena yang teratur di dunia tanpa sifat-sifat manusiwi dan spiritual. Metode-metode barunya merupakan penelitian yang kooperatif. Sedangkan fungsi-fungsi barunya adalah gabungan dan pengetahuan ilmiah serta kekuasaan industrial. Target sasaran revalousi ini ialah pendidikan tradisional yanglebih tinggi yang lazim dikenal *Skolastik*. Para "nabi" dan tokoh-tokoh revolusioner abad ini adalah Francis Bacon (di Inggris) dan Galileo Galilie (di Italia). Mereka memiliki tekad yang sama terhadap dunia alamiah dan studinya. Mereka melihat alam sebagai sesuatu yang tidak mempunyai sifat-sifat manusiawi dan spiritual. Tidaklah mungkin adanya dialog dengan alam.[5]

Tujuan-tujuan penelitian yang masih mempertahankan pengaruh magis dalam idealisasi failosof tradisional digantikan dengan dominasi alam demi keuntungan manusia.

---

[4] Nashr, Sayyed Hossein, *Nestapa Dunia Modern,* hal. 26

[5] Jerome R. Revertz, *Filsafat Ilmu Sejarah & Ruang Lingkup Bahasan,* terj., Yogjakarta, Pustaka Pelajar, hal. 9.

Pengetahuan diharapkan akan lebih bermanfaat ketika dihadapkan kepada perbaikan-perbaikan kecilindustri dan *ilmu* kedokteran, serta tidak bersifat merusak. Revolusi dalam filsafat mengubah bentuk *ilmu* Eropa menjadi sesuatu yang unik. Di masa sekarang filsafat kemudian disuntikkan ke dalam perkembangan *ilmu* yang sedang tumbuh subur. Mulanya memang perlahan-lahan, tetapi kemudian aktivitas sintesis mampu menciptakan satu jenis *ilmu* baru yang ditandai dengan gaya baru aktivitas sosial dalam bidang penelitian dengan jiwa menciptakan etos kerja yang menentingkan kebaikan umum.[6]

Akibat dari fenomena di atas, masyarakat Barat, yang sering digolongkan *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba mekanis dan otomat. Bukannya semakin mendekati kebahagian hidup, melainkan sebaliknya, kian dihinggapi rasa cemas akibat kemewahan hidup yang diraihnya. Mereka telah menjadi pemuja ilmu dan teknologi, sehingga tanpa disadari integritas kemanusiaannya tereduksi, lalu terperangkap pada jaringan sistem rasionalitas teknologi yang sangat tidak *human*. Masyarakat modern sedang berada di wilayah pinggiran eksistensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat, baik yang menyangkut dirinya sendiri maupun dalam lingkungan kosmisnya. Mereka merasa cukup dengan perangkat ilmu dan teknologi, sebagai buah gerakan *renaissance* abad 16 M., sementara pemikiran dan paham keagamaan yang bersumber pada ajaran wahyu kian ditinggalkan. Dengan ungkapan lebih populer, masyarakat Barat telah memasuki *the post-Christian era* dan berkembanglah paham *sekularisme*. Sekularisasi, meminjam penjelasan Peter L. Berger, dapat dibedakan menjadi dua bentuk; dalam arti sosial pemisahan institusi agama dan politik. Yang lebih penting dalam konteks keagamaan adalah "adanya proses-proses penerapan dalam pikiran manusia

---

[6] Joseph A. Byrnes, "The 17th Century", dalam, J. Sherwood Weber, ed., *Good Reading,* 1980. hal. 48.

berupa sekularisasi kesadaran". Sekularisasi terbebasnya manusia dari kontrol ataupun komitmen terhadap nilai-nilai agama.

Proses sekularisasi kesadaran ini, menyebabkan manusia modern kehilangan *self control* sehingga mudah dihinggapi berbagai penyakit rohaniah. Manusia menjadi lupa akan siapa dirinya, dan untuk apa hidup ini serta ke mana sesudahnya. Masalah penghancuran lingkungan oleh teknologi, krisis ekologi, dan semacamnya, semuanya bersumber dari penyakit *amnesis* atau pelupa yang diidap oleh manusia modern. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena manusia modern hidup di pinggir lingkaran eksistensinya. Ia hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah. Dari pengetahuan yang hanya bersifat eksternal ini, selanjutnya ia berupaya merekonstruksi citra dirinya. Dengan begitu, manusia modern semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi.

Masyarakat Barat modern yang telah kehilangan visi keilahian, telah tumpul penglihatan *intellectus*-nya dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. *Intellectus* adalah kapasitas mata hati (*bashiraj*), satu-satunya elemen esensi manusia yang sanggup menatap bayang-bayang Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Akibat dari *intellectus* yang disfungsional, maka sesungguhnya apa pun yang diraih manusia modern yang berada di pinggir (*rim* atau *periphery*) tidak lebih dari sekedar pengetahuan yang terpecah-pecah *(fragmented knowledge)*, tidak utuh lagi, dan bukanlah pengetahuan yang akan mendatangkan kearifan untuk melihat hakikat alam semesta sebagai kesatuan yang tunggal, cermin keesaan dan kemahakuasaan Tuhan. Orang dapat melihat realitas lebih utuh manakala ia berada pada titik ketinggian dan titik pusat. Karena, yang lebih tinggi level eksistensinya saja, yang dapat memahami apa-apa yang lebih rendah.

Manusia untuk dapat mencapai level yang eksistensi, tentu harus mengadakan pendakian spiritual dan melatih ketajaman *intellectus*. Pengetahuan *fragmentaris* tidak dapat digunakan untuk melihat realitas yang utuh kecuali padanya memiliki visi *intellectus* tentang yang utuh tadi. Bahwa dalam setiap hal pengetahuan yang utuh tentang alam tidak dapat diraih melainkan harus melalui pengetahuan dari pusat *(centre)*, karena pengetahuan ini sekaligus mengandung pengetahuan tentang yang ada di pinggir dan juga ruji-ruji yang menghubungkannya.[7] Manusia dapat mengetahui dirinya secara sempurna, hanya bila ia mendapat bantuan ilmu Tuhan, karena keberadaan yang relatif hanya akan berarti bila diikatkannya apa Yang Absolut, Tuhan.

Penyebab kejatuhan manusia Barat modern, apabila dilacak ke belakang, akan ditemukan pada aliran filsafat *dualisme Cartesian*, yang mendapat tempat di Barat. Sejak *rasionalisme* yang tersistematisasikan ini berkembang, manusia hanya dilihat dari sudut fisiolois-lahiriah. *Dualisme Cartesian* membagi relitas menjadi dua: *realitas material* dan *realitas mental,* atau *realitas fisik* dan *realitas akal* (rasio), sementara dimensi spiritualnya tercampakkan. Padahal, konsepsi metafisika pada mulanya merupakan *"ilmu pengetahuan suci" (scientia sacra)* atau *"pengetahuan keilahian" (Divine knowledge)*, bukan filsafat yang profane *(profane philosophy)* seperti yang berkembang di Barat sekarang ini.

Metafisika Barat sekarang yang seharusnya berintikan kecintaan kepada kebijakan *(the love of wisdom)* beralih kepada kebencian kepada kebijakan *(the hate of wisdom)*. Konsep metafisika Barat berasal dari *philosophia* menjadi data empiris, sehingga hanya mampu melahirkan konsepsi rohaniah yang palsu *(pseudo-spiritual)*. Dalam paham rasionalisme Descartes, dikatakan bahwa kebenaran sesuatu boleh diyakini kalau sesuai dengan kriteria yang dirumuskan oleh rasio. Dalil *Cogito ergo sum* (saya berpikir maka saya

[7] Lihat Buzan, Tony, *The Power of Spiritual Intelligence,* London, Harper Collin Publsihe, 2001, hal. 18-20.

ada), dapat dinilai sebagai metode *kaca mata kuda* yang terlalu mengagungkan rasio dan cenderung menafikan keberadaan manusia lebih utuh sebagai totalitas yang bereksistensi.

Pengetahuan yang hanya dihasilkan oleh kesadaran psikis (bukan spiritual) dan rasio hanyalah bersifat terbagi-bagi dan sementara. Pengetahuan yang akan membawa kebahagiaan dan kedamaian, hanyalah akan dapat diraih bila seseorang telah membuka mata hatinya, atau visi *intellectus*nya, lalu senantiasa mengadakan pendakian rohani (*suluk*) ke arah titik pusat lewat hikmah spiritual agama. Manusia yang demikian, meskipun ia hidup dalam batasan ruang dan waktu serta berkarya dengan disiplin ilmunya yang *fragmentalis*, namun ia akan dapat memahami rahasia watak alam sehingga dapat mengelolanya. Sementara mata hatinya menyadarkan bahwa alam yang dikelolanya adalah sesama makhluk Tuhan yang mengisyaratkan Sang Penciptanya, Yang Rahman dan Rahim. Manusia modern, telah menciptakan situasi sedemikian rupa yang berjalan tanpa adanya kontrol, sehingga mereka terperosok dalam posisi terjepit yang pada gilirannya tidak hanya mengantarkan pada kehancuran lingkungan, melainkan juga kehancuran manusia.

Akibat dari terlalu mengagungkan rasio, manusia modern mudah dihinggapi penyakit kehampaan spiritual. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu pengetahuan dan filsafat rasionalisme abad 18 M. dirasakan tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai *transenden*, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi. Berger menegaskan bahwa, nilai-nilai *supra-natural* telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya niali-nilai tersebut dapat diungkapkan dalam suatu rumusan kalimat agak dramatis sebagai "Tuhan telah mati" atau "Berakhirnya Zaman Kristus". Hilangnya batasan-batasan yang dianggap dan diyakini sebagai sakral dan absolut, menjadikan manusia modern hanya melingkar-lingkar dalam dunia yang serba relatif, terutama sistem nilai dan moralitas yang dibangunnya. Marcel A. Boisard menyatakan bahwa,

Barat telah kehilangan rasa *supernatural* secara besar-besaran.

Manusia modern yang mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar yang bersifat spiritual tidak bisa menemukan ketentraman batininiah, yang berarti tidak adanya keseimbangan dalam diri. Keadaan ini akan semakin akut, terlebih lagi apabila tekanannya pada kebutuhan materi kian meningkat sehingga keseimbangan akan semakin rusak. Menyadari bahwa modernisasi ternyata tidak mampu memenuhi kebutuhan manusia yang bersifat spiritual, maka tidak heran kalau sekarang manusia beramai-ramai untuk kembali kepada agama yang memang berfungsi, antara lain, untuk memberikan makna kepada kehidupan. Naisbitt dalam *Megatrends 2000,* mengatakan bahwa, fenomena kebangkitan agama merupakan gejala yang tidak bisa dihindarkan lagi pada masyarakat yang sudah mengalami proses modernisasi, sebagai *counter* terhadap kehidupan yang semakin sekuler.

Di dunia Barat, kecenderungan untuk kembali kepada dunia spiritual ditandai dengan semakin merebaknya gerakan fundamentalisme agama dan kerohanian. Munculnya fenomena ini cukup menarik dicermati karena polanya jauh berbeda dengan agama-agama *mainstream* (agama formal), kalau tidak dikatakan malah bertentangan. Sehingga persoalan spiritualitas bukan *"organized religion"*. Corak keberagamaannya cenderung bersifat pencarian pribadi, lepas dari agama-agama ada di sana, seperti Kristen, Budha, dan lainnya. Akibat dari kecenderungan ini, muncul kultus-kultus dan sekte-sekte spiritual ekstrim yang sangat fundamentalis. Sebagai contoh, misalnya kasus David Koresh dengan *Clan Davidian*-nya, yang membakar diri setelah dikepung tentara Amerika, atau Pendeta Jim Jones yang mengajak jama'ahnya bunuh diri secara massal di hutan, atau kasus sekte sesat Ashahara di Jepang yang membunuh massa di jembatan kereta api bawah tanah.

Semua itu pada dasarnya, akibat kebingunan mereka dalam menentukan hidupnya. Mereka kalut dan kehilangan kendali dalam menghadapi kehidupan yang semakin sulit. Jiwa-jiwa

dan batin-batin mereka sibuk mencari, tapi mereka tidak tahu apa yang mereka cari. Spiritual dalam pengertian Barat cenderung dipahami sekedar sebagai fenomena psikologi. Perkembangan ini tidak dapat dilepaskan dari akibat-akibat kemanusiaan yang muncul dalam proses modernisasi, yang kemudian mendorongnya mencari tempat pelarian yang memberikan perlindungan dan kepuasan yang cepat. Hal ini diperoleh dengan memasuki kelompok fundamentalisme dan kerohanian.

Perkembangan spiritualitas dalam bentuk gerakan fundamentalisme, dalam banyak kasus, sering menimbulkan persoalan psikologis. Spritualisme dalam bingkai fundamentalis hanya menawarkan jani-janji keselamatan *absurd* atau palsu dan ketenangan batin yang bersifat sementara *(palliative)*. Lebih dari itu, fundamentalisme agama melahirkan sikap-sikap eksklusif, ekstrim, dan doktrinal, dan tidak toleran dengan pemahaman lain.

C. FENOMENA TASAWUF KONTEMPORER

Sufi (pengamal ajaran tasawuf) adalah orang yang berusaha membersihkan diri dari sesuatu yang hina dan menghiasi dirinya dengan sesuatu yang baik, yaitu *akhlak rabbaniyah*, atau sampai pada *maqam* tertinggi.[8] Dan jika seseorang telah dekat dengan Allah dan meraih cinta-Nya, karena kemuliaan akhlaknya, maka secara otomatis ia pun akan dekat dan dicintai oleh sesama manusia. Pemahaman itu tetap dipedomani sampai sekarang. Tasawuf kontemporer tidak terlepas dari kontek ajaran tasawuf klasik. Tetapi tidak memiliki silsilah secara langsung terhadap tasawuf klasik. Kalau masih ada silsilah, tentu saja ia masih masuk kategori tasawuf klasik.

Tasawuf kontemporer terdapat di wilayah masyarakat kota mengambil ajaran tasawuf dan mengemasnya menjadi industri baru berbasis agama karena dibutuhkan oleh masyarakat kota. Kejenuhan masyarakat kota terhadap

---

[8] Ibrahim, Muhammad Zaki , *Tasawuf Hitam Putih*, Solo, Penerbit Tiga Serangkai, Tahun 2004, Cet. I, hal. 3-5.

persaingan hidup membuat pasar tasawuf tumbuh dan masuk wilayah komunikasi massa dan teknologi. Tasawuf kontemporer adalah penamaan yang pada dasarnya berakar dan berada pada barisan neo-sufisme Rahman [9] dan tasawuf modern, yang diusung Hamka. Menurut Hamka, tasawuf modern adalah penghayatan keagamaan *esoteris* yang mendalam tetapi tidak dengan serta merta melakukan pengasingan diri (*'uzlah*). N*eo-sufism* menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat secara lebih dari pada *sufisme* terdahulu. Neo Sufism cenderung menghidupkan kembali aktifitas *salafi* dan menanamkan kembali sikap positif terhadap kehidupan. [10]

Pemahaman ini bisa memberi bukti konkrit ketika melihat fenomena yang terjadi di tengah-tengah masyarakat kota saat ini. Terdapat lembaga-lembaga tasawuf yang tidak memiliki akar langsung kepada tarekat dan digelar massal juga komersial. Sekedar misal, *Indonesian Islamic Media Network* (IMaN), Kelompok Kajian Islam Paramadina, Yayasan Takia, *Tasauf Islamic Centre Indonesia* (TICI). Kelompok ini mencoba menelaah dan mengaplikasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan sehari-hari secara massal. Misalnya Dzikir Bersama, Taubat, Terapi Dzikir. Wajah tasawuf dalam bentuk lain dilakukan —dan sangat laku—*Emotional Spritual Question* (ESQ) di bawah pimpinan Ari Ginanjar. Konon, konsep awal ESQ ini, dilakukan oleh kaum nashrani di Eropa dan Amerika dalam mengantisipasi kebutuhan jiwa masyarakat kota setempat.

Selain bentuk lembaga, dalam pengembangannya melibatkan komunikasi massa. Misalnya, promosi dalam bentuk buku, pamflet, iklan, adventorial, program audio

---

[9] Neo-sufisme pertama diusung Fazlur Rahman, yang memiliki arti sufism baru. Kebalikan dari sufism terdahulu, yang mengedepankan individualistik dan *ukhrawi* yang bersifat eksatis-metafisis dan kandungan mistiko-filosofis. Hal senada juga diusung oleh Hamka. Wacana ini sudah didiskusikan beberapa waktu lalu. Penulis berpendapat, *tasawuf kontemporer*,satu sisi masuk pada barisan Fazlur Rahman dan Hamka. Di sisi lain, *tasawuf kontemporer*, hanyalah bagian dari bahan mentah industrialisasi.

[10] Madjid, Nurcholis *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995, hal. 94.

visual CD, VCD, Siaran Televisi, hingga internet. Siaran televisi yang sehari-hari dapat ditonton, memperlihatkan kecenderungan yang sama besarnya dengan *booming* sinetron misteri dengan tayangan dzikir bersama dan ceramah agama. Karena masuk pada ranah industri dan bersentuhan dengan komersialisme, tasawuf terkesan menjadi alat untuk mengedepankan perilaku keagamaan yang *katarsis*. Bersedih dan disedih-sedihkan. Taubat, sebuah jendela masuk tasawuf menjadi arena penyesalan yang dipertontonkan. Dzikir dilapadzkan secara bersama-sama dan dipandu, yang dipaksa-paksa menjadi seolah-olah *khusu'*. Dan, doapun disandiwarakan dengan tetes air mata. Jika tidak hati-hati, pola seperti ini akan terjerumus dalam *pseudo* tasawuf. Tasawuf yang hanya mengedepankan tontonan daripada substansi penghayatan dan internalisasi dalam keseharian.

Karena ia masuk dalam wadah publikasi, maka ongkos yang harus dibayar adalah tumbuhnya idola baru yang menjadi pujaan. Berbeda dengan tasawuf klasik dan tarekat yang memiliki rasa hormat yang tinggi terhadap guru spiritual, Tasawuf kontemporer adalah pemujaan idola yang tiada berbeda dengan pemujaan manusia sekuler terhadap Madonna. Maka, tidaklah heran, jika hari lebaran, salah satu baju "wajib" dibeli kaum muslim adalah baju (simbol) yang dipakai sang idola. Suasana religius yang terpaksa hadir itu juga dibayar mahal jika akan menghadirkan sang idola ke sebuah majelis. Sungguh naif, bila dipandang dari segi ajaran tasawuf itu sendiri. Selain bentuk-bentuk di atas, tanpa mengurangi kehadiran tasawuf klasik yang masih berkembang bersamaan juga dengan tarekat yang sudah pula masuk ke kota besar, tasawuf kontemporer juga ditunjukkan dalam bentuk terapi pengobatan. Pengamalan ibadah *mahdhah* yang lengkap dan metode tasawuf yang dijalankan selama 24 jam dengan paket pengobatan yang mahal pula.[11]

Agaknya, inilah yang lebih spesifik dalam tasawuf kontemporer. Sebuah bentuk baru yang terjadi di tengah

---

[11] Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta, Rajawali Pers, 2005.

masyarakat kota. Jika masa modern banyak dihadapkan pada semangat untuk kembali kepada bentuk lebih positif dan kemurnian ajaran agama, maka pada tasawuf kontemporer adalah beralihnya model dari sifat tasawuf individual kepada wilayah massa. Hal ini berangkat dari kegagalan dalam pencitraan dan kekosongan jiwa, setidaknya pada massa terdapat pengakuan terhadap diri individu yang masuk kelompok ibadah tersebut. Wilayah massa itu adalah masyarakat yang memiliki wadah komunikasi massa dan teknologi informasi. Tasawuf masuk menjadi bagian dari perangkat hidup dengan wajah baru yang sesuai pada selera zamannya.

D. TASAWUF KONTEMPORER ?

Tasawuf kontemporer merupakan bentuk aktual corak beragama masyarakat kota. Jika tidak hati-hati, atau salah dalam pengajaran dan aplikasinya akan membawa bentuk pemalsuan tasawuf. Atau lebih ekstrim lagi, tasawuf kontemporer yang bersentuhan dengan corak sufistik, hanyalah mengambil semangat yang tidak utuh dari tasawuf konvensional yang dikenal selama ini. Apabila kita memahami corak sufistik, seakan-akan hanya mengarah kepada dunia tasawuf, bukan masuk ke dalam ranah tasawuf secara total.

Pencapaian yang hendak ditujukan oleh tasawuf kontemporer adalah sama dengan konsep para sufi terdahulu (sufi klasik). Seperti kedekatan (*qurb*) dengan Allah, kehadiran Allah dalam kehidupan sehari-hari (*muroqobah*), dan menjadi *al-Insan al-Kamil*. Melihat coraknya, pengembangan tasawuf kontemporer mengarah kepada tubuhnya *tasawuf akhlaqi*, yang lebih mengedepankan sikap kesahajaan dan ibadah yang banyak untuk mencapai kedamaian hidup dan kedekatan diri dengan Allah, yang harus dilalui dari tahap pensucian diri (*tazkiyat al-Nafs*).

Menurut al-Ghazali, setiap orang dapat menempuh cara-cara ke arah itu dengan melalui penyucian hati, konsentrasi dalam berdzikir, dan *fana' fillah* atau *mukasyafah*. [12]

---

[12] Simuh, *Sejarah Perkembangan Tasawuf,* h. 32.

Penyucian hati terdiri dari atas dua bagian, yaitu mawas diri dan penguasaan serta pengendalian nafsu-nafsu alias *muhasabah*. Kedua, membersihkan hati dari ikatan pengaruh keduniaan.[13] Di dalam hati sendiri terdapat *ruh* dan *sirr*. *Sirr* adalah tempat atau alat untuk *musyahadah* sedangkan *ruh* merupakan tempat atau alat untuk *mahabbah* dan *qalb* adalah tempat atau alat untuk *ma'rifatullah.*[14] Nafsu-afsu yang bersemanyam di dalam hati setiap manusia, menurut al-Ghazali, terdiri atas nafsu *lawwamah* dan nafsu *ammarah.* Keduanya merupakan musuh dalam selimut. Nafsu *lawwamah* laksana babi yang amat rakus dunia, tidak ingat batalatau haram. Sedangkan nafsu *ammarah* laksana srigala yang berwatak buas dan ingin menang sendiri. Disamping itu masih banyak lagi nafsu-nafsu yang membahayakan kesucian jiwa manusia, terutama nafsu *sabû'iah*, *bahimiah* dan nafsu *syaythaniah*. Sedangkan nafsu yang sangat konstruktif adalah nafsu *rabbaniah*. [15] Kesucian batiniah seorang hamba ditandai dengan adanya sesuatu selain Allah di hatinya. Kesucian yang sempurna darinya akan menjadi tempat yang sangat subur bagi datang dan tumbuhya *'ilmu ladunni* dan limpahan nur ilahi (*al-Faydh al-Rabbani*). Maka, terbukalah semua rahasia ketuhanan.[16]

Tetapi, apresiasi positif yang patut diberikan kepada mereka yang mengusung tasawuf dengan wajah baru ini adalah, mereka masuk dalam mewarnai zaman. Tak terbayangkan, jika mereka tidak ada. Kekosongan pada wilayah massa akan membuat kepercayaan diri (*confidence self*) beragama masyarakat akan terus menurun. Tentu saja, nuansa keagamaan akan tidak terlihat lagi di permukaan. Setidaknya, mereka sekarang sudah memulainya untuk menjawab kebutuhan rohani masyarakat. Lebih dari itu, tasawuf kontemporer merupakan bentuk alternatif beragama sebagai pilihan setelah goncangan ketiadaan dan kekosongan jiwa. Sentuhan terhadap jiwa-jiwa yang kurus kering tidak

[13] *Ibid.,* h. 41.
[14] al-Qusyayrî, *al-Risalah al-Qusyayriyah,* h. 48.
[15] al-Ghazãlî, *Ihyã` 'Ulûm al-Dîn,* J. IV, h. 4.
[16] al-Ghazãlî, *Sirr al-'Ãlamîn,* h. 24.

pernah mendapat cahaya religi, sementara kebutuhan itu adalah *primer* tetapi tidak pernah diberikan.

Tasawuf kontemporer menempatkan nilainilai tasawuf menjadi kecil atau justru menjadi bahan dari teknologi. Tasawuf kontemporer masih diragukan otentitasnya. Ia hanya menjadi bagian kecil dari teknologi maju. Bukan sebagai subjek dari kemajuan. Meskipun demikian, ia masih berlandaskan al-Quran dan al-Sunnah, tetapi mengedepankan *packaging* dari pada esensi. Mereka yang terlibat di dalam dunia tasawuf kontemporer, meskipun demikian, masih terus mencoba dan menggali serta merasakan dan mengakui bahwa mereka sudah mulai memasuk *sufi*. Tentulah tidak akan mampu *ruh* tasawuf yang pernah ada pada masa lalu bisa dijemput secara total tanpa mengetahui secara utuh ajaran dan doktrin tasawuf tersebut. Apalagi hanya mencomot bagian-bagian penting dan menjadikannya sebagai bahan dari apa yang dikomersilkan sebagai bahan komoditi kepada masyarakat kota.

Walaupun secara tidak langsung ada akar klasik dan konvensional, sesungguhnya mereka mempelajari secara mendalam setiap ajaran dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ada *kerinduan* masyarakat kota untuk kembali hidup pada akar budaya agama yang mengedepan *ruh* beragama. Tidak sekedar formalitas aktual tetapi juga memiliki makna yang dalam terhadap kehidupan sehari-hari. Tetapi jika kita lihat lebih jauh, semestinya harus terus dievaluasi karena tasawuf ini bersentuhan dengan industri yang cenderung bermata dua. Terlepas dari plus dan minus ajaran, juga corak dan potret kehidupannya yang nyaris mengarah kepada *pseudo* tasawuf, semangat dan pengaruhnya membawa arti penting bagi agama Islam di tengah masyarakat. Lebih-lebih masyarakat kota yang memang merindukan khazanah kehidupan beragama.

E. BERTASAWUF KEBUTUHAN DINI

Sejak awal budaya manusia, pendidikan pada hakikatnya merupakan proses sosialisasi dan *enkulturasi* yang

menyebarkan nilai-nilai dan pengetahuan-pengetahuan yang terakumulasi di masyarakat. Dengan berkembangnya masyarakat, berkembang pula proses sosialisasi dan *enkulturasi*nya dalam bentuknya yang diserap secara optimal. Dewasa ini pendidikan terlihat lebih mengupayakan peningkatan potensi intelegensia manusia. IQ telah menjadi sebuah "patok absolut" dalam melihat tingkat progresivitas kedirian manusia. Manusia dituntut mengasah ketajaman intelektualnya demi kemampuan mengoperasikan mekanisme alam yang menurut Jurgen Habermas, menghunjamnya *hegemoni* rasio instrumentalis. Produk dari instrumentalisasi intelek ini adalah terbangunnya manusia-manusia mekanis yang kering dari nuansa kebasahan ruang diri, atau dalam istilah Herbert Marcuse, *one dimensional men*.

Multikulturalisme berkembang sebagai sekolah yang menaruh pentingnya keragaman sumber-sumber serta kantung-kantung budaya yang menjadi oasis penghayatan hidup dan acuan makna penganutnya, justru dalam penghayatan jagat-jagat nilai kelompoknya. Tuntutan multikulturalisme ini mekar bersama memadatnya kesadaran terhadap keterbatasan tradisi-tradisi besar yang setelah krisis monopoli tafsir kebenaran tunggal ternyata ambruk dalam rasionalisme demokrasi, serta krisis-krisis dehumanisme dan kukuhnya teknologis-instrumental yang membuat hidup menjadi sempit satu dimensi.

Maka pendidikan pun perlu diarahkan untuk melakukan perombakan substansial menuju penyadaran hakiki dengan bertumpu pemaknaan hidup secara lebih *human*. Perubahan ini sepatutnya dibidikkan pada wilayah *esoteris* yang merupakan kesadaran hakiki yang berwatak multi dimensional. Kesadaran esoteris senantiasa meneguhkan nilai-nilai ke-*ilahi*-an yang menjadi sumber segala bentuk kesadaran. Padahal, kesadaran akan hadirnya kekuatan illahiah bisa menghadirkan kesadaran praksis yang amat signifikan bagi pengembangan kepribadian baik personal maupun sosial.

Di atas kondisi *multikulturalisme*, ada pemikiran yang berlandasan pendalaman *wisdom* tentang pemikiran yang substansial, universal, dan integral melalui jalur yang emansipatoris, moralis, dan spiritual. Sebuah pengayaan proses pendidikan yang berlambar nilai-nilai tasawuf dengan tujuan praksis sosial. Tasawuf bukan penyikapan pasif atau apatis terhadap kenyataan sosial. Tasawuf berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi spiritual di masyarakat. Bukankah aspek moral-spiritual ini sebagai *ethical basic* bagi formulasi dunia pendidikan? Kaum sufi adalah *elite* di masyarakatnya dan sering memimpin gerakan penyadaran akan adanya penindasan dan penyimpangan sosial. Tasawuf merupakan metodologi pembimbingan manusia menuju keharmonisan dan keseimbangan total. Interaksi kaum sufi dalam semua kondisi adalah harmoni dan kesatuan dengan totalitas alam, sehingga perilakunya tampak sebagai manifestasi cinta dan kepuasan dalam segala hal.

Bertasawuf berarti mendidik kecerdasan emosi dan spiritual (ESQ) yang sebenarnya adalah belajar untuk tetap mengikuti tuntutan agama, saat berhadapan dengan musibah, keberuntungan, perlawanan orang lain, tantangan hidup, kekayaan, kemiskinan, pengendalian diri, dan pengembangan potensi diri. Bukankah lahirnya sufi-sufi besar seperti Rabi'ah Adawiah, Al-Ghazali, Sari al-Saqothi atau Asad al-Muhasabi telah memberi teladan, pendidikan yang baik, yakni berproses menuju perbaikan dan pengembangan diri dan pribadi.

Disadari, pendidikan yang dikembangkan masih terlalu menekankan arti penting akademik, kecerdasan otak, dan jarang sekali pendidikan tentang kecerdasan emosi dan spiritual yang mengajarkan integritas, kejujuran, komitmen, visi, kreativitas, ketahanan mental, keadilan, kebijaksanaan, prinsip kepercayaan, penguasaan diri atau sinergi. Akibatnya, berkecambahnya krisis dan degradasi dalam ranah moral, sumber daya manusia dan penyempitan cakrawala berpikir yang berakibat munculnya militansi sempit atau penolakan terhadap pluralitas. Dalam tasawuf, antara IQ (*dzaka al-Dzihn*), EQ (*tashfiat al-Qolb*) dan SQ (*tazkiyah al-nafs*)

dikembangkan secara harmonis, sehingga menghasilkan daya guna luar biasa baik horizontal maupun vertikal.

Sufi besar, Ibnu 'Arabi, memandang perlu manusia memekarkan apa yang disebut sebagai daya-daya *khoyyal* yakni suatu potensi daya dan kekuatan substansial yang mengejawantah secara hakiki, tetapi faktawi dan bergerak menuju pengungkapan diri dalam dunia indrawi yang merupakan bentuk abadi dan azali. Demikianlah, manusia perlu dikembalikan pada pusat eksistensi atau pusat spiritual dan dijauhkan dari hidup di pinggir lingkar eksistensi.

Di tengah kondisi multikulturalisme, yang patut dipertahankan dan dikembangkan adalah penguatan pendidikan yang berbasis spiritualitas yang justru akan meneguhkan otentisitas kemanusiaan yang senantiasa dicitrai oleh ketuhanan. Doktrin sufistik bisa dijadikan dasar etik pengembangan kehidupan lebih humanis dengan tetap memelihara produktivitas di tengah gaya hidup modern yang memproduksi ketidakadilan dan ketimpangan sosial. Fungsionalisasi ajaran sufi itu lebih urgen ketika berbargai wilayah negeri ini dilanda bencana alam akibat salah urus. Konflik menajam dalam pertarungan politik setiap pergantian pimpinan partai dan pemilihan kepala daerah yang mulai berlangsung di seluruh kawasan Tanah Air, membuat kemiskinan dan penderitaan rakyat semakin mengenaskan. Fakir-miskin dan korban bencana alam itu makin tak terurus saat elite partai dan bahkan keagamaan terperangkap perebutan kekuasaan materiil. Doktrin sufi mengajarkan bagaimana cara pembebasan manusia dari perangkap hasrat kuasa dan kaya yang mejadikan pelaku ekonomi, politik dan tokoh agama kehilangan rasa kemanusiaannya.

Tuduhan ajaran sufi menjadi penyebab utama lemahnya etos sosial, ekonomi dan politik sehingga mayoritas pemeluk Islam tergolong miskin dan berpendidikan rendah adalah akibat kesalahpahaman memaknai ajaran-ajaran sufi, yang jelas-jelas bersumber kepada Kitabullah dan al-Sunnah.

Ajaran sufi bisa menjadi basis etik dinamika kehidupan sosial, ekonomi dan politik kebangsaan yang humanis dan berkeadilan dalam dunia global, jika dimaknai sebagai praksis kemanusiaan. Akar etik sufi ialah kesediaan manusia menempatkan dinamika kebendaan dan duniawi (sosial, ekonomi, politik) sebagai wahana pencapaian tahapan kehidupan (*maqam*) lebih tinggi dan bermutu. Bagi kaum sufi, kehidupan sosial, ekonomi dan politik bukanlah tujuan final, tapi tangga bagi kehidupan lebih luhur. Inilah maksud ajaran *suluk* sebagai jalan mencapai *ma'rifat; Ma'rifat* adalah karunia tertinggi tentang hakikat kehidupan dinamis alam dan manusia. Karunia *ma'rifat* yang futuristik itu menciptakan manusia-manusia yang piawai melihat hukum kausal sejarah dan berbagai kemungkinan kejadian di masa depan.

Realisasi doktrin sufistik bukanlah dengan menjauhi, menolak dan menghindari pergulatan bendawi, melainkan melampaui dan menerobos batas-batas dinamika bendawi yang materialistik. Perilaku dan pola hidup sufistik merupakan teknik pembebasan manusia dari perangkap materiil ketika melakukan tindakan sosial, ekonomi dan politik, juga dalam kegiatan ritual keagamaan. Itulah basis etik setiap laku sufi yang seharusnya meresap kedalam setiap tindakan manusia di dalam kehidupan sosial, ekonomi dan politik serta berbagai kegiatan ilmiah. Inti ajaran sufi demikian itu mudah kita kenali di semua ajaran agama-agama *samawi*. Berbasis etika sufistik seseorang bersedia membantu meringankan penderitaan orang lain, walaupun diri sendiri menghadapi kesulitan dan penderitaan. Prestasi kehidupan sosial, ekonomi dan politik penganut sufi, selalu terarah bagi capaian kualitas spiritual, bukan semata bagi status sosial, penumpukan harta dan kuasa pribadi.

Konsep *faqr* misalnya, bukan pola hidup miskin tanpa harta dan kekuatan, tapi berlaku bagi si miskin kepemilikan atas harta dan "kekuasaan" yang dimiliki, sehingga dia dapat dengan mudah memberikan harta dan kuasanya bagi kesejahteraan publik. *Sufistisasi* ekonomi inilah yang belakangan berkembang menjadi faktor penentu dinamika

sosial dan politik. *Sufistisasi* berarti peletakkan tiap usaha dan prestasi sosial, ekonomi, dan politik pada akar nilai kemanusiaan, bukan sebagai berhala-berhala ketika harta dan kuasa dianggap lebih berharga dari praksis pemihakan kepentingan *humanitas universal*.

Kerakusan kapilatistik dan politik yang cenderung korup adalah lahir akibat perilaku ekonomi dan politik yang berororientasi hanya bagi peraihan kekayaan harta *finalistik*. Gagasan Imam al-Ghazali seringkali dijadikan referensi penolakan pelibatan diri dalam dinamika sejarah, ekonomi dan politik dalam doktrin *zuhd* dan *faqr*. Ajaran itu bagi al-Ghazali berarti peletakkan kegiatan ekonomi dan politik bagi pengabdian kepada Allah. bukan menolak atau lari dari kehidupan empiris. Inilah *transendensi* dan *radikalisasi* dalam pemikiran filsafat. Proses demikian akan menumbuhkan kesadaran tentang diri, realitas alam raya, dan Allah. [17]

Sufistisasi ialah praksis sufi dalam kehidupan empirik sehingga kebekuan sosial, eknomi, politik, dan keberagamaan dicerahi kemanusiaan dan diresapi logika sejarah kritis dan dinamis. Bukan lari dari kecenderungan ekonomi dan politik yang culas dan korup, tapi kerja keras menahan diri mengatasi perangkap finalitas ekonomi dan politik. Tidak jarang kegiatan ritual keagamaan terperangkap finalitas serupa ketika ditujukan hanya untuk meraih pahala sebesar mungkin tanpa keterkaitan fungsional pemecahan problem kehidupan riil. Prestasi sosial, ekonomi, politik, dan kesalehan religius lebih bermakna saat seseorang memasuki wilayah tanpa batas penuh kenikmatan hidup dan melampaui dimensi bendawi. Sufistisasi produktif penting dalam keberagamaan non-produktif fatalis yang lebih menekankan pencarian kekayaan moral-spiritual menolak kekayaan dan kuasa bendawi. Pemahaman ajaran zuhud seperti itulah penyebab ketertinggalan masyarakat muslim yang miskin dan terkebelakang.

---

[17] al-Najar, Amir, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern,* terj., Jakarta, Hikmah, 2004, hal. 66-67

F. TASAWUF; SPIRITUALITAS MASA DEPAN

Spiritualitas Islam atau sufisme memiliki aspek-aspek lain yang tercermin dalam ungkapan merenungkan keindahan manusia adalah media untuk dapat merenungkan keindahan Allah.[18] Spiritualitas Islam atau tasawuf nampaknya mempunyai signifikansi yang kuat bagi masyarakat Barat modern yang mulai merasakan kekeringan batin dan kini upaya pemenuhannya kian mendesak. Mereka mencari-cari, baik terhadap ajaran Kristen maupun Budha atau sekedar berpetualang kembali kepada alam sebagai *'uzlah'* dari kebosanan karena lilitan masyarakat ilmiah-teknologis. Dalam situasi kebingunan seperti itu, Islam masih belum dipandang sebagai alternatif pencarian, karena Islam dipandang dari sisinya yang legalistis-formalistis dan banyak membentuk kewajiban bagi pemeluknya serta tidak memiliki kekayaan spiritual. Atau, karena Islam di Barat bercitra negatif karena kesalahan orientalis dalam memandang Islam lewat literatur dan media massa. Akibatnya, Islam dipandang sebelah mata oleh masyarakat Barat. Barat juga masih amat asing kalau Muhammad ditempatkan sebagai tokoh spiritual, dan Islam memiliki kekayaan rohani yang sesungguhnya amat mereka rindukan. Citra idola seorang tokok spiritual menurut mereka hanyalah berkisar pada Budha Gautama yang meninggalkan kemewahan hidup kerajaan, atau Kristus sang penebus dosa anak cucu Adam, atau pada Gandhi yang hidupnya begitu sederhana meski pribadinya amat besar. Sementara Nabi Muhammad SAW, lebih dikenal sebagai panglima perang yang terlalu sibuk dengan penaklukkan wilayah dan membangun kekuasaan duniawi.

Islam, sebagai agama samawi paling akhir diturunkan, merupakan agama yang menghendaki kebersihan lahiriah sekaligus batiniah. Hal ini tampak misalnya melalui keterkaitan erat antara niat (aspek *esoterik*) dengan beragam praktek peribadatan seperti wudhu, shalat dan ritual lainnya (aspek *eksoterik*). Tasawuf merupakan salah satu bidang kajian studi Islam yang memusatkan perhatiannya pada upaya

---

[18] Baldick, Julian, *Islam Mistik,* terj., Jakarta, Serambi, 2002, hal. 15.

pembersihan aspek batiniah manusia yang dapat menghidupkan kegairahan akhlak yang mulia. Jadi sebagai ilmu sejak awal tasawuf memang tidak bisa dilepaskan dari *tazkiyah al-Nafs* (penjernihan jiwa). Upaya inilah yang kemudian diteorisasikan dalam tahapan-tahapan pengendalian diri dan disiplin-disiplin tertentu dari satu tahap ke tahap berikutnya sehingga sampai pada suatu tingkatan (*maqam*) spiritualitas yang diistilahkan oleh kalangan sufi sebagai *syuhud* (persaksian), *wujd* (perjumpaan), atau *fana'* (peniadaan diri). Dengan hati yang jernih, menurut perspektif sufistik, seseorang dipercaya akan dapat mengikhlaskan amal peribadatannya dan memelihara perilaku hidupnya karena mampu merasakan kedekatan dengan Allah yang senantiasa mengawasi setiap langkah perbuatannya. Tasawuf merujuk pada dua hal pokok yaitu, penyucian jiwa (*tazkiyy al-nafs*) dan pendekatan diri (*muraqabah*) kepada Allah.

Faktor yang paling penting dalam membangun dan membuat identitas muslim masa kini adalah system pendidikan Islam tradisional, sepeti yang diteladankan kaum sufi.[19] Indonesia mencatat betapa besar pengaruh tasawuf kedalam dunia pendidikan sebelum masa kemerdekaan. Pengaruh tasawuf sudah sejak lama memasuki lembaga-lembaga pendidikan seperti Pesantren Salafiyah Syafi'iyah, Jami'at Khair, Madrasah al-Khaerat, Nahdhatul Ulama dan Pesantren.[20] Kini saatnya Lembaga Pendidikan Islam mensosialisasikan dan menginternasikan dimensi batiniah Islam kepada peserta didik (*murid, tholib*) sebagai alternatif. Islam perlu disosialisasikan pada mereka, setidak-tidaknya ada tiga tujuan utama. *Pertama,* turut serta berbagi peran dalam menyelamatkan kemanusiaan dari kondisi kebingungan sebagai akibat dari hilangnya nila-nilai spiritual. *Kedua,* memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek *esoteris* Islam, terhadap masyarakat Barat modern. *Ketiga,* untuk memberikan penegasan kembali bahwa

---

[19] Esposito, John L., *Agama dan Perubahan Sosial Politik,* terj., Aksara Persadara Press, cet. I, 1985, hal. 15.

[20] Shihab, Alwi, *Islam Sufistik,* Bandung, Mizan, 2001, hal. 214-224.

sesungguhnya aspek esoteris Islam, yakni tasawuf, adalah jantung ajaran Islam, sehingga bila wilayah ini kering dan tidak lagi berdenyut, maka keringlah aspek-aspek lain ajaran Islam.

Ada tiga tataran Islam yang dapat mempengaruhi umat manusia. *Pertama,* ada kemungkinan mempraktekkan ajaran spiritual Islam secara aktif. Pada tahap ini orang harus membatasi kesenangan terhadap dunia materi dan kemudian mengarahkan hidupnya untuk bermeditasi, berdo'a, mensucikan batin, mengkaji hati nurani, dan melakukan praktek-praktek ibadah lain (*mujahadah dan riyadhoh).* [21]. *Mujahadah* adalah memerangi atau mencegah kecenderungan hawa nafsu dari masalah-masalah duniawi. Mujahadah yang lazim berlaku di kalangan orang *'awam* adalah berupa perbuatan-perbuatan lahiriah yang sesuai dengan ketentuan syari'at. Sementara di kalangan *khawash* Mujahadah dimaknai sebagai usaha keras menuscikan batin dari segala akhlak tercela. [22] *Mujahadah* yang berat dan lama yang dipusatkan untuk mematikan segala keinginannya selain kepada Allah, dan menghancurkan segala kejelekannya dan menjalankan bermacam *riyadhoh* yang diatur dan ditentukan oleh para sufi sendiri.[23]

Kedua, tasawuf mungkin sekali mempengaruhi Barat dengan cara menyajikan Islam dalam bentuk yang lebih menarik, sehingga orang dapat menemukan praktek-praktek tasawuf yang benar. Maka, umat Islam harus mampu menyajikan dan mendakwahkan Islam kepada umat manusia dengan lebih menarik, yakni keseimbangan antara aktivitas duniawi dengan ukhrawi. Cara seperti ini telah dipraktekkan secara sukses dalam penyiaran Islam di India, Indonesia, dan Afrika Barat. *Ketiga,* dengan memperkenalkan ajaran

---

[21] Pengalaman ini merupakan suatu kepatuhan secara ketat kepada peraturan-peraturan syariat Islam dan mengamalkannya dengan sebaik-baiknya, baik yang bersifat ritual maupun sosial, yaitu dengan menjalankan praktek-praktek dan mengerjakan amalan yang bersifat sunah, baik sebelum maupun sesudah sholat wajib, dan mempratekkan riyadah. Para kyai di pesantren menganggap dirinya sebagai ahli tarikat. (Lihat: Leksikon Islam, Pustaka Azet Perkasa Jakarta 1988, hal 707)

[22] al-Naqsyabandî, *al-Jami' al-Ushul fi Muhimmat Ahl al-Tasawuf.,* h. 125.

[23]Abdul Hakim Hasan, *al-Tasawwuf fî al-Syi'r al-'Arabî,* h. 20

tasawuf sebagai alat bantu untuk mengingatkan membangunkan jiwa-jiwa yang tidur. Karena tasawuf merupakan tradisi yang hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psiko-terapi religius, maka berarti tasawuf atau sufisme akan dapat menghidupkan kembali berbagai aspek kehidupan rohani umat manusia yang selama ini tercampakkan dan terlupakan.

DAFTAR PUSTAKA

Affifi, *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore, Ashraf, 1938. Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969

Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazali*, Jakarta, Bulan Bintang, 1975.

Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili,* Jakarta, Paramadina, 1977.

Amstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf,* Bandung, Mizan, 1996

Anis, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Wasith,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah,

Arbery, AJ., *Sufisme; An Account of the mYstic of Islam,* terj., Bandung, Mizan, 1993

Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam,* London, George Allen & Unwim Ltd., 1979

Aydin, Feriduddin, *Mawqif ibn 'Abidin min al-Sufiyyah wa al-Tassawwuf,* Istambul, 1993

Badawi, 'Abd al-Rahman, *Syathahat al-Shufiyyah*, Beirut, Dar al-Qalam, 1976

Badawî, 'Abd al-Rahmân, *Muallafat al-Ghazali*, Cet. II, Kuwait, Wakalah al-Mathbu'at, 1977 .

Baltick, Julian, *Islam Mistik,* terj., Jakarta, Serambi, 2002

Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science,* Malaysia, Nurin Enterprise, 1991
Bakir, Abu al-'Azayim Jad al-Karim, *Shuwar min al-Shufiyah*, 2006

Bakir, Abu 'Azayim Jad al-Karim, *Thalai' al-Tashawuf*

Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1992

Buzan, Tony, *The Power of Spiritual Intelligence,* London, Harper Collin Publsihe, 2001

Bosworth, C.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung, Mizan, 1993.

al-Buniy, Ahmad bin Ali, Imam, *Syams al-Ma'arif al-Kubra wa Lathaif al-'Awarif,* J. III, Beirut, Maktabat al-Sya'biyah, t.th.

de Graff, H. J & Pigeaud, T.H., *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa: Peralihan dari Majapahit ke Demak*. Jakarta, Grafitti Press dan KITLV, 1985.

Djajadiningrat, Hussein, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*. Jakarta, Jambatan – KITLV., 1983.

Drewes, G. W. J. *Javanese Poems dealing with or Attiributed to the Saint of Bonang*, BKI deel 124, 1968.

Dunya, Sulaiman, *al-Haqiqah fi Nazhar al-Ghazali*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1973.

Dzahir, Ihsan Ilahi, *al-Tashawwuf al-Mansy' wa al-Mashadir*, Lahor, Syabkah al-Dif' 'an al-Sunnah, 1987/1941.

E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam,* Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993

Esposito, John L., *Agama dan Perubahan Sosial Politik,* terj., Aksara Persadara Press, cet.
I, 1985

al-Fandi, Muhammad Habib, *al-Tharîqah al-Shûfiyah: Fadhluh wa Ahammiyatuh wa Fawãiduh,* Suriah, t.th.

Farid, Ahmad, al-Tazkiyyah bayn Ahl al-Sunnah wa al-Shufiyah

al-Faruqi, Isma'il Raji, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan,* terj., Bandung, Pustaka, 1984

al-Fawzan, *Haqiqat al-Tasawuf wa Mawqif al-Shufiyah min Ushul al-Din wa al-'Ibadah*

al-Ghazali, *al-Maqashid al-Asna*, Kairo, Dar al-Fikr, 1322.

al-Ghazali, *Ihya` 'Ulum al-Din,* Juz I, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.

al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din,* Juz IV, Surabaya, Salim Nabhan wa Awladih, t.th.

al-Ghazali, *Kimiya' al-Sa'adah,* Beirut, al-Maktabat al-Syi'biyah, t.th.

al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, t.tp., Dar al-Qamar li al-Turâs, t.th.

al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'adah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1996.

al-Ghazali, *Mizan al-'Amal*, *Kairo, Maktabah al-Jundi,* t.th.

al-Ghazali, *Qanûn al-Ta'wil,* Kairo, Maktabah al-Jundi, 1968.

al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* Beiriut, Dar al-Fikr al-Libnani, 1993.

al-Gahazâlî, *Qawâ'id al-'Aqâ'id fî al-Tawhîd*

al-Ghazali, *Rawdhat al-Thalibin wa 'Umdat al-Salikin*

al-Ghazãlî, *Sirr al-'Ãlamîn,*

Gibbs, H.A.R., *Mohammedanisme,* terj., Jakarta, Bathara, 1960

Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003.

Hamdi, Mahmud, *al-Ghazali: Sang Sufi Sang Filosof*, terj., Bandung, Pustaka, 1987

Hanafi, Hassan, *Agama, Ideologi dan Pembangunan,* terj. Sonhaji Sholeh, Jakarta, P3M, 1991.

Hitti, Phillip K., *History of the Arabs*, London, Mac Millan Press, 1974.

al-Hujwiri, Ali Utsman *Kasyful Mahjub*: *Risalah Tasawuf Persia Tertua*. Terjemahan Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W. M. Bandung: Mizan,1980.

al-Husayni, al-'Ârif billah Ahmad bin Ahmad bin 'Ujaybah, *Îqãdz al-Himam fî Syarh al-Hikam,* Jeddah, Dãr al-Haramayn, t.th.

Islami, 'Azmi, *Mabadi' al-Falsafah waal-Akhlaq,* Kairo, al-Mathba'ah al-Mishriyah, 1987

al-'Irbîlî, *Tanwîr al-Qulûb fi Mu'âmalat 'Allâm al-Ghuyûb,* Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2010, cet. Kelima

Jahja, M. Zurkani, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996. Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali*, New Delhi,1996.

Jerome R. Revertz, *Filsafat Ilmu Sejarah & Ruang Lingkup Bahasan,* terj., Yogjakarta, Pustaka Pelajar

Joseph A. Byrnes, "The 17th Century", dalam, J. Sherwood Weber, ed., *Good Reading,* 1980.

al-Jurjânîy, *Kitâb al-Ta'rîfât,* Indonesia, al-Haramayn, t.th.

al-Kalabadziy, Abu Bakr Muhammad bin Isaq, *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.

Kamil, Musthafa, *al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu,'* Mesir, Dar al-Ma'arif

Lapidius, *A History of Islam Society,* New York, Cambrigde University Press, 1989, hal. 999.

Madjid, Nurcholis, *Kontekstualisasi Doktrin Ajaran Islam,* Jakarta, Paramadina, 1996

Madjid, Nurcholis *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1995

al-Makkîy, Abu Thalib, *Qût al-Qulûb fi Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tawhîd,* Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiah, 2005

al-Manuri, Muhammad Abu al-Faydh, *Madzâhib wa Syakhshîyât,* Kairo, al-Dar al-Qowmîyah, 1971

Mahmud, 'Abd al-Qadir, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi al-Islam*, Kairo, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967

Martin Lings, *Syaikh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20,* terj., Badung, Mizan, 1993.

Mir Valiuddin, *Contemplative Discipline in Sufism*. London – The Hague, East-West Publications, 1980.
Musa, Muhammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlaq fi al-Islam*, Kairo, Mu'assasah al-Khanji, 1963.
Najibullah, *Islamic Literature*, New York, Washington Square, 1963.
al-Najar, Amir, *Psikoterapi Sufistik dalam Kehidupan Modern,* terj., Jakarta, Hikmah, 2004
al-Naqsyabandi, *Jami' al-Ushul fi al-Awliya' wa Anwa'ihim wa Awshafihim wa Ushul Kull Thariq wa Muhimmat al-Murid wa Syuruth al-Syaykh wa Kalimat al-Shûfiyah wa Ishthilahihim wa Anwa' al-Tashawwuf wa Maqamatihim*, Mesir, Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th. al-Banjari, Muhammad Nafis, *Durr al-Nafis*, Singapura, Haramain, t.th.
Nasution, Harun, *Filsafat Agama,* Jakarta, Bulan Bintang, 1991
Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973
Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1983.
Nasution, Harun, *Pembaharuan dalam Islam,* Jakarta, Bulan Bintang, 1975.
Nasution, Muhammad Yasir *Manusia Menurut Al-Ghazali*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
al-Nasyr, Ali Sami, *Nasy'at al-Fikr al-Islamiy,* Mesir, Dar al-Ma'arif.
Nichlosn, R.A., *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhih,* ed. Afifi, Kairo, Lajnah Ta'lif wa al-Nasyr, 1969.
Nicholson, Reynold A., *Fi Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, trans. Abû 'Alâ al-'Afifî, Kairo, tp. 1956.
Noer, Kautsar Azhari, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi,* Jakarta, Serambi, 2003, 190-198
al-Palimbani, Abd. Shamad, *Syar al-Sãlikin,* J. IV.
Pratomo, Suyadi, *Ajaran Rahasia Sunan Bonang*, Jakarta, Balai Pustaka, 1985.

Purbatjaraka, R. Ng. , *Soeloek Woedjil*: De Geheime Leer van Soenan Bonang, Djawa 1938, No. 3-5.

al-Qusyayri, Abu al-Qâsim 'Abd al-Karim, *al-Risalah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf,* t.k. Dar al-Kayr, t.th.

Rahman, Ahmad, *Sastra Ilahi, Ilham Sirriyah Tuangku Syaikh Muhammad Ali Hanafiah*, Hikmah Mizan, Cet. 1 Mei 2004.

Raziq, Mustafa, *al-Islam wa al-Tashawwuf,* Kairo, Dar al-Saqaf, 1979

Rusyd, Ibn, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal*, Kairo, Dar al-Ma'ârif, 1964

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, The University of North Caroline Press, 1981.

Shihab, Alwi, *Islam Sufistik,* Bandung, Mizan, 2001

Sherwani, Harron Khan, *Studies in Moslem Political, Though and Administration*, Lahore, Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945.

Simuh, *Sejarah Perkembangan Tasawuf,*

al-Subkî, *Thabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, Mesir, 'Isa al-Bâbî al-Halabi wa al-Syirkah, t.th.

al-Suhrawardi, *'Awarif al-Ma'arif,* Indonesia, Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.

al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahma *tuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992

al-Sulami, Abû 'Abd al-Rahman, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi,* terj., Bandung, al-Bayan, 1992.

al-Syami', Shalih Ahmad, *al-Imam al-Ghazali*, *Hujjat al-Islam wa Mujaddid al-Mi'ah al-Khamisah*, Damsyik, Dar al-Qalâm, 1993

al-Sya'rani, Abu al-Mawahib 'Abd. Al-Wahhab bin Ahmad bin 'Ali al-Asnhari, *al-Thabaqat al-Kubra,* al-Maktabah al-Sya'biyah.

al-Sya'rãnî, *al-Futûhãt al-Rabbãnîyah wa al-Fuyûdhat al-Rahmãnîyah*

Syata, Abu Bakr ibn Muhammad, *Menapak Jejak Kaum Sufi,* terj., Surabaya, Dunia Ilmu, 1997

al-Suhrâwardî, *'Awârif al-Ma'ârif*

Thawil, Tawfiq, *Ushush al-Falsafah*, Kairo, Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1979

Usman, 'Abd al-Kârim , *Sirat al-Ghazali*, Damaskus, Dar al-Fikr, t.h.

Watt, W. Montgomery, *The Majesty that was Islam*, terj., Yogyakarta, Tiara Wacana, 1990.

Yaqub, Hamzah, *Tingkat Ketenangan dan Kebahagiaan Mu'min*, Jakarta, Radar Jaya, 1992

Zaid, Nasr Hamid, Abu *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap* 'Ulum al-Qur'an, terj., Yogyakarta, LkiS, 2002.

Zaidan, Yusuf, *Abd al-Karim al-Jili Failasuf al-Shûfiyah*, Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988.

Zaki, Ibrahim, Muhammad, *Tasawuf Hitam Putih*, Solo, Penerbit Tiga Serangkai, 2004, Cet. I,

al-Zarkasyî, *al-Burhan fi 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Ma'arif li al-Thiba'ah wa al-Nasyar, 1972.

LAMPIRAN

LAMPIRAN:1

TOKOH-TOKOH SUFI

A. IMAM TASAWUF SUNNI/SALAFI/KONSERVATIF

1. *Tasawuf Salafi*
    1. 1. Hasan al-Bashri (w. 110 H)
    1. 2. Rabi'ah al-Adawiyah (w. 200 H)
    1. 3. Al-Muhasibi (w. 243 H)
    1. 4. Dzu al-Nun al-Misri (w. 243 H)
    1. 5. Al-Junayd al-Baghdadi (w. 297 H)
    1. 6. Al-Qushayri (w. 465 H)
    1. 7. Al-Ghazali (w. 503 H)

2. *Tasawuf Falsafi*
    2. 1. Abu Yazid al-Bustami (w. 260 H)
    2. 2. Al-Hallaj (w. 308 H)
    2. 3. Ibn Masarrah (w. 381 H)
    2. 4. Suhrawardi al-Maqthul (w. 578 H)

B. IMAM TASAWUF SYI'I

1. *Teosofi*
    1.1. Ibn Sab'in (w. 669 H)
    1. 2. Al-Jili (w. 832 H)

2. *Tasawuf Falsafi*
    Ibn 'Arabiy (w. 638 H)

LAMPIRAN: 2

IMAM-IMAM SHUFI & THARIQAH

AL-JUNAID AL-BAGHDADI, ABU AL-QOSIM AL-KHARRAZ (W. 298 H.)
AL-DARONI, ABU SULAYMAN 'ABDURRAHMAN BIN AHMAD BIN 'ATHIYYAH (W. 205 H.)
AL-SAQOTHI, AL-SIRRI BIN AL-MUGHLIS (W. 253 H.)
AL-KURKHI, ABU MAHFUDZ MA'RUF (W. 412 H.)
ABU YA'LA, MUHAMMAD BIN AL-HASAN BIN AL-FUHDAYL BIN AL-'ABBAS (W. 368 H.)
AL-BAGHDADI, SYAYKH AL-KHATHIB ()
AL-BASTHAMI, ABU YAZID THAYFUR BIN 'ISA BIN 'ISA BIN ADAM BIN SYARWASAN (W. 263 H.)
AL-KHAZZAZ, ABU SA'ID (W. 277 H.)
AL-TIRMIDZI, ABU 'ABDULLAH MUHAMMAD BIN 'ALI BIN AL-HUSAYN (W. 320 H.)
AL-SYIBLI, ABU BAKR (W. 334 H.)
AL-THUSI, ABU AL-'ABBAS AHMAD BIN MUHAMMAD BIN AMSRUQ (W. SEPTEMBER 910 M./298 H.)
AL-HALLAJ, ABU AL-MUGHITS AL-HUSAYN BIN MANSHUR AL-BAYDHAWI AL-WASITHY (W. MEI 921 M./ 309 H.)
AL-BALKHO, MUHAMMA BIN AL-FAHDL ABU 'ABDULLAH (W. MEI 921 M./ 309 H.)
AL-SULLAMI, ABU 'AMR ISMA'IL BIN NAJID BIN AHMAD BIN YUSUF (W. AGUSTUS 976 M./366 H.)
AL-ROBADZI, ABU 'ALI AHMAD BIN MUHAMMAD AL-BAGHDADI (W. DESEMBER 933 M./323 H.
AL-NASHROBADZI, ABU AL-QAOSIM IBROHIM BIN MUHAMMAD BIN MAJMU'AH (W. AGUSTUS 977 M./ 367 H.)
AL-MAKKI, ABU THOLIB (W. MARET 990 M./380 H.)
AL-TUSTARI, ABU MUHAMMAD SAHL BIN 'ABDULLAH IBN YUNUS BIN 'ISA BIN 'ABDULLAH BIN ROFI'(W. 995 M./385 H.)
AL-SULLAMI, ABU 'ABDURRAHMAN (W. APRIL 10211 M./412 H.)
AL-QUSYAYRI, ABU AL-QOSIM 'ABD. AL-KARIM BIN HAWAZAN 'ABD. AL-MALIK (987-1072 M./377-465 H.)

AL-HAMADANI, ABU YA'QUB BIN YUSUF BIN AYYUB (JUNI 1048 – AGUSTUS 1140 M./534-440 H.)
AL-GHAZALI, ABU HAMID MUHAMMAD BIN MUHAMMAD AL-THUSI (1058-1111 M./450-505)
AL-GHAZALI, ABU AL-FATH AHMAD BIN MUHAMMAD AL-THUSI (W. JANUARI 1126 M./520 H.)
AL-JAYLANI, ABU SHOLIH 'ABD. AL-QODIR BIN MUSA BIN 'ABDULLAH BIN YAHYA BIN MUHAMMAD BIN DAWUD BIN MUSA BIN 'ABDULLAH BIN MUSA (JULI 1077-NOVEMBER 1165 M./ 470-561 H.)
AL-SUHRAWARDI, ABU AL-NAJID 'ABDUL QODIR (DESEMBER 1096-OKTOBER 1167 M./490-563 H.)
AL-RIFA'I, AHMAD BIN ABU AL-HASAN (W. JUNI 1179 M./ 578 H.)
IBN SAB'IN, QUTHB AL-DIN ABU MUHAMMAD 'ABDUL KHAQ BIN MUHAMMAD BIN SAB'IN AL-ISYBILI AL-MURSIY (614-699 H.)
AL-WASITHI, ABU AL-FATH (هـ 580 WAFAT April 1164 M.)
AL-BADAWI, ABU AL-'ABBAS AHMAD BIN ALI IBRAHIM (OKTOBER 1196 – JUNI 1276 M./596-675 H.)
AL-DASUQI, IBRAHIM AL-DASUQI AL-QURAISYI (W. JUNI 1277 M./676 H.)
IBN AL-'ARABI, ABU BAKR MUHYIDDIN MUHAMMAD BIN 'ALI BIN MUHAMMAD AL-HATIMI AL-THAI AL-NADALUSI (18 JULI 1164 - 22 JULI 1240 M./ 560-638 H.)
AL-RUMI, JALALUDDIN MUHAMMAD BIN MUHAMMAD AL-BALKHA AL-QONUNI (28 JULI 1207 – 18 JUI 1273 M./604-672 H.)
AL-SYADZALI, ABU HASAN ALI BIN 'ABDULLAH BIN AL-JABBAR (24 NOVEMBER 1196-8 JANUARI 1258 M./ 604-672 H.)
AL-SAKANDARI, AHMAD BIN MUHAMMAD BIN 'ABDUL KARIM BIN 'ATHOILLAH (DESEMBER 1256 – 11 JUNI 1309 M./658 – 709 H.)
AL-NAQSYABANDI, BAHAUDDIN AL-BUKHORI (16 MARET 1317-31 DESEMBER 1388 M./717-791 H.)
AL-SYATTAI, 'ABDULLAH (W. 128 M./832 H.)
AL-SYA'RANI, 'ABDUL WAHHAB BIN AHMAD BIN 'ALI BIN MUHAMMAD (1492-1563 M./898 – 973 H.)
ABÛ AL-'ABBÃS AHMAD AL-TIJÃNÎ (1150-1230 H./ 1737-1815 M.)

LAMPIRAN: 3

TOKOH-TOKOH PERINTIS TAREKAT DI INDONESIA

Hamzah Fansuri (w.1590)
Syamsuddin al Sumatrani (w.1630)
Nuruddin al Raniri (1637-1644)
Syekh Yusuf al Makasari (1626-1699)
Abdul Basir al Dharir al Khalwati alias Tuang Rappang I Wodi,
Abdul Shamad al-Palimbani,
Nafis al Banjari,
Syekh Ahmad Khatib Sambas (w.1873)
Syekh Abdul Karim al Bantani
Kyai Thalhah dari Cirebon, dan
Kyai Ahmad Hasbullah dari Madura.

Syekh Abdul Karim al Bantani, Kyai Thalhah, dan Kyai Ahmad Hasbullah adalah murid-murid dari Syekh Ahmad Khatib Sambas, ketiganya bertemu dan belajar dari Khatib Sambas di Makkah.

Syekh Abdul Karim al Bantani beberapa tahun pulang ke Banten kemudian kembali lagi ke Makkah menjadi Syaikh menggantikan Khatib Sambas.

Kyai Thalhah mengajarkan tarekat di Cirebon, dari garis beliau lahir beberapa tokoh tarekat diantaranya Syekh Abdul Mu'in yang mendirikan pesantren di Ciasem-Subang, Pangeran Sulendraningrat di Cirebon, dan Abah Sepuh pendiri pesantren Suryalaya, Tasikmalaya.

Sedangkan dari garis Kyai Ahmad Hasbullah, muncul banyak nama dari klan Hasyim As'ari pendiri pesantren Tebu Ireng-Jombang.

TOKOH-TOKOH SYADZALIYAH DI JAWA

1. Kyai Umar (Ponpes Mangkuyudan Solo)
2. Mbah Kyai Dalhar (Watucongol)
3. Mbah Kyai Abdul Malik Kedongparo Purwokerto,
4. KH Muhaiminan (Parakan)
5. KH. Abdul Jalil Tulung Agung.
6. KH . Habib Lutfi Bin Yahya (Pekalongan)
7. Mbah KH. M. Idris (Kacangan Boyolali)

LAMPIRAN: 4

KARYA TULIS ULAMA SUFI

'ABD. AL-RAHMAN AL-SULLAMI (W. 412 H/1012 M.)

1. *Adab al-Mutasawwafah*
2. *Thabaqah al-Shufiyun*
3. *Risalah al-Malamatiyyah*
4. *Ghalathah al-Shufiyah*
5. *al-Futuwwah*
6. *Adab al-Suhba wa Husn al-'Ushra*
7. *al-Sima'*
8. *al-Arba'in fi al-Hadith*
9. *al-Farq Bayn al-Syari'ah wa al-Haqiqah*
10. *Jawami' Adab al-Shufiyah*
11. *Manahij al-'Irfan*
12. *Maqamat al-Awliya'*
13. *al-Ikhwah wa al-Akhawat min al-Shufiyah*

AL-GHAZALI 450-505 H. (1058111 M.)

1. *Ihya' 'Ulûm al-Din,*
2. *Mizan al-'Amal*,
3. *Kimya' al-Sa'adah*,
4. *Misykat al-Anwar*,
5. *Minhaj al-'Abidin,*
6. *al-Durrah al-Fakhirah fi Kasyf 'Ulûm al-Akhirah,*
7. *al-Uns wa al-Mahabbah,al-Qurbah ila Allah 'Azza wa Jalla,*
8. *Akhlaq al-Abrar wa Najat al-Asyrar,*
9. *Bidayah al-Hidayah,*
10. *al-Mabadi wa al-Ghayah,*
11. *Talbis al-Iblis,*
12. *Nasihah al-Mulûk,*
13. *al-Risalah al-Ladûniyah,*
14. *al-Risalah al-Qudsiyah*,
15. *al-Ma'khaz*
16. *al-Amali*

'ABD. AL-KARIM AL-JILLI (767-826 H./1365 – 1428 M)

1. *al-Kahf wa al-Raqim* (*syarh* Basmalah)
2. *al-Manazhir al-Ilahiyyah*
   (Bercerita perjalanan *musyahadah*-nya dengan Tuhan)

3. *Ghaniat Arbab al-Sima'*
(Adab-adab seorang sufi, ditulis pada Tahun 803 H. di Kairo)
4. *Jannat al-Ma'arif wa Ghayat al-Murid wa al-'Arif*
5. *al-Kammalat al-Ilahiyah*
6. *al-Insan 'Ain al-Jûd* (konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan)
7. *al-Qamus al-A'dzam* (manuskrip)
8. a*l-Safar al-Qarib* (Adab dalam melakukan pengembaraan spiritual)
9. *SyarH Musykilat al-Futûhat*
10. a*l-Isfar 'an Risalat al-Anwar* (penjelas kitab Ibn 'Arab*i* yang berjudul *Al-Isfar 'an Nataij al-Asfar).*
11. a*l-Nadhirat* (kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair).
12. a*l-Qashidah al-Wahidah* (manuskrip tulisan tangan).
13. *Musamarat al-Habib* (perjalanan Nabi Mûsa dan seorang pemuda Yûsa' Ibn Nûn untuk menjumpai al-'Abd al-Sh*a*lih).
14. a*l-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*
15. *Arba'ûn Muathinan* (sulûkn sufi).
16. *Manzil al-Manazil* (Adab sulûk).
17. a*l-Mamlakah al-Rabbaniyah*
18. a*l-Marqûm fi Sirr al-Tawhid al-Majhûl wa al-Ma'lûm.*
19. a*l-Kunz al-Maktûm*
20. a*l-Wujud al-Mutlaq*
21. *Bahr al-Hudûs wa al-Qidam wa Mawjid al-Wujud wa al-'Adam*.
22. *Kitab al-Ghayah* (Cara mengetahui makna ayat al-Qur'*a*n dan al-*Hadits* yang *Mutasyabihat*).
23. *'Aqidat al-Akabir al-Muqtabasah min al-Ahzab wa al-Salawat*.
24. *'Uyûn al-Haqaiq*.
25. *Zulafat al-Tamkin*.
26. *Maratib al-Wujud* (menjelaskan tingkatan maq*a*m-maq*a*m yang dilalui para sufi dari tingkat *al-'Ammah al-Muthlaq* sampai *al-Insan al-Kamil*)
27. *Haqiqat al-Haqa'iq*.

IBN SAB'IN (612 -668 /669 H.= 1161-1217 M./1218 M.)

1. *Badu al-'Arif,*
2. *Risalah al-Fath al-Musyrik,*
3. *Jawab Shahib Shaqaliyyah,*
4. *Risalah al-Ihathah,*

5. *Kitab al-Alwah atau Khithab Allah bi Lisan Nurih,*
6. *al-Risalah al-Qawsiyyah,*
7. *Kitab al-Qisth,*
8. *Risalah li Ibn Sab'in: Istami' li ma Yuha wa Yustaqra,*
9. *Rukrah 'Irfah,*
10. *Natijah al-Hikam,*
11. *al-Risalah al-Ushbu'iyyah,*
12. *al-Risalah fi al-Hikmah,*
13. *Kitab al-Bughat,*
14. *al-Kitab al-Kabir,*
15. *al-Jawhar,*
16. *Kitab al-Kid,*
17. *Risalah al-Tawajjuh,* dan
18. *Diwan al-Syi'ir*.

IBN 'ARABI (560-638 H./1164-1240 M.)

1. *al-Fushush al-Hikam*
2. *al-Futuhat al-Makkiyyah*
3. *Masail al-Ma'rifat*

LAMPIRAN: 5

KITAB RUJUKAN BERTASAWUF

UNTUK TAHAP PEMULA (CALON SUFI/MURID)

بداية الهداية	الغزاليّ
قوت القلوب	أبو طالب المكّى
الرسالة القشيرية	القشيري
عوارف المعارف	السهروردي
مفاتح الفلاح	أبو عطاء الله
فتوحات الإلهيّة	زكريّا الأنصاريّ

UNTUK TAHAP MENENGAH (PENGAMAL TASAWUF)

الحكم	ابن عطاء الله
فتوحات الغيب	الجيلانيّ
الظواهر والبواسط	الشعرانيّ
القبريت	قطب عيدروس
رسالة قوانين الأحكام	الشاذليّ
المصابر	السهرورديّ

UNTUK TAHAP LANJUTAN (SHUFI)

الإنسان الكامل	الجيليّ
مشكاة الأنوار	الغزاليّ
فتوحات المكّيّة	ابن عربيّ
فصص الحكم	ابن عربيّ
مواقع النجوم	ابن عربيّ
سرّ المنون	ابن عربيّ

LAMPIRAN: 6

ILMU DALAM PANDANGAN SUFI

ILMU BERDASARKAN FUNGSI DAN KEGUNAAN

علم الإكتساب: علم الأحكام الشرعية {الكلام, الفقه, الأصول}

علم الحكمة: علم آفات النفس

علم المعرفة:علم مراقبة الخواطر وتطهير الأسرار :

علم الإشارة :مشاهدة القلوب ومكاشفة الأسرار

المصدر : الكلاباذيّ, التعرّف لمذهب أهل التصوّف, 98-99

PROSES PEMBELAJARAN

تعليم الإنسانيّ (العلم الكسبيّ)

تعليم الرّبانيّ

طريق الوحي طريق الإلهام

العلم النّبويّ العلم اللّدنّيّ

المصدر : الغزاليّ, منهاج العارفين, 9-11

MEMPEROLEH ILMU LADUNNI

العلم اللّدنيّ : سريان نور الإلهام يكون بعد التسوية.

الحصول : تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظ الوافر من أثرها الريضة الصادقة

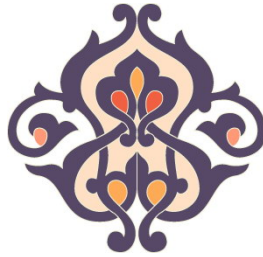
والمراقبة الصحيحة التفكر

المصدر : الغزاليّ, منهاج العارفين, 14

KARUNIA/MAWHIBAH

المعارف الكشوفات الطمأنينة

الحكم العلوم الأسرار

العارف بالله أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى, *إيقاظ الهمم فى شرح الحكم*, 312:

CURRICULUM VITAE
DR. H. SUTEJA, M.Ag

Penulis terlahir dengan nama Sutejo. Dilahirkan di Desa Sumber Kecamatan Sumber Kabupaten Cirebon pada tanggal 5 Maret 1963 Masehi (27 Rajab 1383 Hijriah). Pendidikan penulis dimulai di SD Negeri 2 Sumber (lulus Desember 1976), dilanjutkan ke MTs Negeri (lulus 1979/1980) dan MA Negeri Babakan Ciwaringin (lulus 1982/1983). Tahun Akademik 1983/1984 penulis menduduki Jurusan Pendidikan Agama Islam (PAI) Fakulutas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (lulus sarjana muda/BA tahun 1985/1986*)*. Tahun Akademik 1987/1988 memasuki program doktoral Fakulutas Tarbiyah IAIN SGD di Cirebon (jurusan PAI) lulus pada tahun 1989/1990. Sedangkan program pascasarajana ditempuh di IAIN Sunan Ampel Surabaya (Diraosah Ismaiah /Studi Islam) dan S3 Studi Pendidikan Islam (SPI) di UIN SGG Bandung (tahun 2004/2005 sd. 2007/2008).

A. PENGABDIAN DI ORMAS

1. Thn. 1984-1985 Kordinator Departemen Pengembangan Ilmu dan Studi PMII Cabang
1. Cirebon
2. Thn. 1985-1986 Kordinator Departemen Perkaderan PMII Cabang Cirebon
3. Thn. 1986-1987 Sekretaris Umum PMII Cabang Cirebon
4. Thn. 1987-1988 Ketua Bidang Organisasi PMII Cabang Cirebon
5. Thn. 1987-1990 Departemen Organisasi NU Cabang Kabupaten Cirebon

6. Thn. 1988-1992 Ketua Badan Penelitian dan Pengembangan Cabang PMII Cirebon
7. Thn. 1984-1987 Dept. Pemuda dan Seni GP Anshor Kabupaten Cirebon
8. Thn. 1987-1990 Ketua I Bidang Organisasi GP Anshor Kabupaten Cirebon
9. Thn. 2006-2011 Sekretaris Cabang NU Kabupaten Cirebon
10. Thn. 2011-2016 Ketua Lembaga Perguruan Tinggi NU (LPTNU) Kabupaten Cirebon.
11. Thn. 213-2018 Ketua IKAPMII Kabupaten-Kota Cirebon .

B. PENGALAMAN PELATIHAN

1. Thn. 1984 Penataran P4 Pola Pendukung 120 jam untuk calon Penatar Ormas se Jawa Barat di Bandung
2. Thn. 1985 Pelatihan Kader Jurnalistik Tingkat Nasional (PB PMII, 1985),
3. Thn. 1985 Pelatihan Instruktur Pelatihan PMII (Jakarta, 1985),
4. Thn. 1986 Latihan Kader Lanjutan/LKL PB PMII (Surabaya, 1986),
5. Thn. 1989 Pemasyarakatan Undang Undang Politik (Bandung, 1989),
6. Thn. 1989 Latihan Kepemimpinan NU (oleh PB Lakpesdam NU, Bandung, 1989)
7. Thn. 1990 *Achievemen Motivation Training /AMT* (oleh PB Lakpesdam NU,1990).

C. PENGABDIAN DI LEMBAGA PENDIDIKAN

1. Guru MD dan MTs Ittihadul Ummah Sumber (1983-1987)
2. Guru Bahasa Arab-Inggris Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) Babakan Ciwaringin (1990-1993)
3. Guru MD Aliyah Pesantren Daruttauhid (1993-1999),
4. Guru MAU Nusantara dan mendirikan dan mengelola MAK Daruttauhid Arjawinangun (1993-1999)
5. Pemgajar MK Hadits di IAIN SGD Cirebon (1985-1996)

6. Pengajar MK Psikologi di STAI Al-Khozini Sidoarjo Jawa Timur (1998-1999)
7. Guru BP SMK Nusantara Panembahan Weru Cirebon (1998-1999)
8. Mendirikan STM SULTAN AGUNG Sumber Kabupaten Cirebon (1999-2000)

Semasa remaja penulis banyak menjalani waktunya dan bergaul dengan lingkungan keluarga dan masyarakat penganut Kebatinan dan Kejawen. Pemahamannya tentang doktrin *mistik cerbon, kebatinan* dan *kejawen* lebih banyak diperoleh langsung dari kakek dan nekenya sampai dengan lulus sarjana. Kecenderungan dan hobi menekuni dunia tasawuf dimulai semenjak berada di lingkungan Pesantren Roudhoh al-Tholibin Babakan Ciwaringin Cirebon (1976-1983). Semakin *intens* ketika mengalami perjumpaan secara langsung dan dibai'at menjadi murid Tarekat *Naqsyabandiyah* oleh K. Hamzah (putra Syaikh Tholhah Kalisapu Cirebon) dan pergaulannya selama kurang dari dua tahun bersama Dr. H. Fudholi Zain, MA. (Dosen Tasawuf dan Mursyid Tarekat *Khalwatiyah* di Surabaya). Tahun 1988 dibimbing Dzikir Nafas Tarekat Naqsyabandiyah oleh K. Hamzah bin KH. Tolhah Kalisapu Cirebon. Di bulan Mei 2012 penulis dibai'at menjadi murid Tarekat *Tijaniyah* oleh KH. Syifa bin KH. Akyas Buntet Pesantren Cirebon. Tijaniyah Buntet Pesantren diba'iat oleh KH. A. Syifa (w. 22 April 2013) menjadi *murid* Tarekat Tijaniyah.

Selama menjadi mahasiswa penulis dikenal sebagai mahasiswa yang produktif dalam bidang jurnalistik sebagai penulis tetap kolom Mimbar Jum'at dan Kemahasiswaan/Kepemudaan di Surat Kabar PR Cirebon (1985-1987), Majalah MEDIA PEMBINAAN Kanwil Depag Jawa Barat, dan Majalah IKAPI (Ikatan Pecinta Buku Indonesia) Depdikbud Pusat. Diantara karya tulisnya, hasil penelitian mandiri yang dilakukan sejak tahun 2003–2006 tetapi tidak dipublikasikan, adalah "*Kesehatan Mental Peziarah Makam Sunan Gunung Jati Cirebon*", *Transformasi Nilai Ajaran Tasawuf di Pesantren Salafi Kemepek Cirebon (2012) Wihdat*

al-Wujud Ibnu 'Arabi dan Ma'rifat dal-Gahazali dalam Ajaran Ma'rifat Pesantren MAB Karangsari Cirebon (2013)

Mulai tahun akademik 1999/2000 penulis diangkat menjadi CPNS/Dosen Mata Kuliah: Metodologi Studi Islam (MSI) STAIN Cirebon (sekarang IAIN Syekh Nurjati Cirebon). Selama di STAIN penulis diberi kepercayaan sebagai Sekretaris Redaksi Jurnal LEKTUR STAIN Cirebon (2003-2004). Jabatan yang pernah diamanatkan oleh lembaga: Sekretaris Program Studi Diploma II (2002-2006), Sekretaris Program Studi PAI (2006-2010), dan Pjs. Ketua Jurusan PAI (2010). Ketua Jurusan Pendidikan Agama Islam IAIN Syekh Nurjati Cirebon (mulai Maret 2011 sd. Sekarang).

D. BUKU YANG SUDAH DIPUBLIKASIKAN (ISBN)

2016	*Kerpibadian Wali*, Pangger Press
2016	*Tasawuf Lokal Mencari Akar Tradisi Sufisme Lokal Cirebon* , Cirebon Publishing
2015	*Tafsir Tarbawi*, Nurjati Press
2015	*Pendidikan dan Pesantren*, Nurjati Press
2015	*Tuntunan Amaliah Ramadhan Warga Nahdhiyin* , Aksarasatu
2015	*Tradisi Amaliyah Warga NU Tahlilan, Hadiyuan, Dzikir, Yasinan, Ziarah Kubur* , Aksarasatu
2015	*Panduan Ziarah kubur* , Aksarasatu
2015	*Tokoh Tasawuf dan Ajarannya*, Nurjati Press
2014	*Termonologi Tasawuf* , Kaukus Muda NU Cirebon
2014	*Berteraket Menuju Pengembangan Diri*, Aksarasatu
2014	*Tradisi Sufi Panduan Spiritual untuk Pemula* , Kaukus Muda NU Cirebon
2011	*Pengantar Tasawuf Islam*, Pangger Press

SANAD TAREKAT TIJÃNÎYAH BUNTET CIREBON
1. MUHAMMAD RASULULLAH SAW
2. SYEKH AHMAD AL-TIJÃNÎ
3. SAYYID MUHAMMAD AL-GHALÃ'
4. SAYYID 'UMAR BIN SA'D AL-FÛTÎ
5. SAYYID SA'ID BIN 'UMAR AL-FÛTÎ
6. SAYYID ALFA HÃSYIM
7. SYEKH 'ALI AL-THAYYIB AL-MADANÎ
8. KH. ABBAS
KH. ANAS
KH. MUHAMMAD AKYAS
9. KH. BADRUZZAMAN
KH. HAWI
10. DR. IKHYAN SIBAWEH, MA
KH. FAHIM HAWI
KH. ABDULLAH SYIFA AKYAS
(08 Mei 1942-09 Mei 2013)
11. SUTEJO IBNU PAKAR

Syekh Ahmad Hasbullah bin Muhammad (Madura), Syekh Tholhah (Kalisapu Cirebon), dan Syekh Abdul Karim (Banten) adalah orang yang paling berjasa dalam penyebaran Tariqat Qãdirîyah wan Naqsyabandîah di Indonesia, terutama di Pulau Jawa dan Madura. Ketiganya adalah khalifah Syekh Khathîb Sambas (w. 1875 M.)

Created by FAIRUZ 'AINUN NA'IM

النور الإنساني

09 Rajab 1425 H = 25 Agustus 2004